

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артѣмьева, П. Аршанво (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Иеромонахъ Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бунова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевского, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковского, И. Гоффеттера, В. Гриневичъ, Иеромонахъ Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковского, свящ. А. Ельчаннинова, (†) П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсакина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кабертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Мартена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетьева, А. Подотегневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремнизова, Д. Ременко, Русскаго Инокъ (Россия), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серенкинова, Е. Сивцовою (Матері Маріи), И. Смолыча, В. Сперанскаго, Ф. А. Стенуца, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубенскаго (†), Н. Тургѣневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Зренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонахъ Іоаннъ), аббата Августина Якубензика (Франція). Кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:

10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 45-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 45. ОКТЯБРЬ — ДЕКАБРЬ 1934 № 45.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

стр.

| | |
|---|----|
| 1. Н. Зерновъ. — Реформа русской церкви и доревлютинный епископатъ | 3 |
| 2. Н. Афанасьевъ. — Двѣ идеи вселенской церкви | 16 |
| 3. А. Карташевъ. — Личное и общественное спасеніе во Христѣ | 30 |
| 4. Кн. С. Щербатовъ. — Кризисъ искусства | 37 |
| 5. Прот. С. Булгаковъ. — О. Александръ Ельчаниновъ ... | 56 |
| 6. А. Салтыковъ. — Объ алхимическихъ элементахъ религіознаго преданія | 60 |
| 7. С. Франкъ. — Философія и жизнь. (Международный философскій съездъ въ Прагѣ) | 69 |
| 8. Новыя книги: П. Бицилли. — К. Мочульскій. Духовный путь Гогеля; К. Мочульскій. — Kobilinski — Eiles. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. Joukowski. | 77 |

РЕФОРМА РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЕПИСКОПАТЪ

Революція пересѣкла красной чертой исторію Русской церкви.

Все, что было привычнымъ, неизбѣжнымъ, непоколебимымъ въ ея строѣ и бытѣ, оказалось подъ угрозой уничтоженія. Русское православіе стало казаться многимъ или окончательно разбитымъ или во всякомъ случаѣ настолько существенно измѣненнымъ, что между его прошлымъ и будущимъ легла непроходимая пропасть. Но эти чувства едва ли оправданы. Измѣненія дѣйствительно произошли и столь существенныя, что они уже наложили свой неизгладимый отпечатокъ на судьбу Русской церкви, но они не уничтожили самой церкви, ни даже ея характерныхъ особенностей.

Напротивъ, Русская церковь выявила свою исключительную жизненность и свою необычайную способность къ приспособленію. Она существуетъ и подъ коммунистами въ Россіи и въ эмиграціи, и въ Америкѣ, и въ Польшѣ и въ лимитрофахъ, подчиняясь измѣнившимся условіямъ своего существованія, но не теряя своихъ отличительныхъ чертъ. Она повсюду стремится осуществлять свою жизнь въ точномъ соотвѣтствіи съ тѣми формами, которая она знала въ дореволюціонной Россіи. Эта вѣрность прошлому со всѣмъ его въками скопившимся богатствомъ связана, однако, не съ одними положительными свойствами нашей церковной дѣятельности. Многое изъ того, что свято блюдется и точно воспроизводится и подъ коммунистами въ Россіи и въ Польшѣ, и въ эмиграціи не соотвѣтствуетъ ни апостольскому преданію, ни канонамъ соборовъ, ни даже лучшимъ традиціямъ русскаго Православія. Ибо церковь синодальнаго періода не толь-

ко обладала духовными сокровищами святости и благочестія, но и тяжело страдала отъ разнообразныхъ недуговъ.

Однимъ изъ самыхъ вѣрныхъ признаковъ заболѣванія церковнаго организма является ростъ вокругъ него сектантскихъ общинъ. Русская церковь до революціи густо обраслана ими и онѣ непрерывно росли, несмотря на всѣ преслѣдованія государственной власти. Эти общины и теперь повсюду появляются вокругъ ея тѣла. Гдѣ бы ни существовало или ни возникало русское православіе, по сосѣдству съ нимъ рано или поздно образуется сектантская ячейка. Причемъ, если въ прошломъ преимущественно простой народъ подвергался сектантскимъ вліяніямъ, то теперь ими увлекаются и лица, принадлежащія къ образованнымъ классамъ. Это указываетъ на то, что въ православной церкви далеко не все благополучно, что широкіе круги ея вѣрующихъ не всегда находятъ у нея духовное питаніе и предпочитаютъ искать его на сторонѣ. Однако, вопросъ о томъ, удовлетворяютъ или не удовлетворяютъ современныя формы церковной жизни членовъ русской церкви обычно не возникаетъ даже въ ихъ умахъ и сердцахъ. Русскіе такъ привыкли къ абсолютной неподвижности Православія, что они могутъ представить себѣ только два рѣшенія религіознаго вопроса: или окончательный уходъ изъ Церкви или же безпрекословное признаніе непоколебимости и неизмѣняемости всѣхъ ея современныхъ обычаевъ и установленій.

Вѣра въ неподвижность Православія такъ глубоко вошла въ русское сознаніе, что это его свойство принимается нами за основной признакъ богоустановленности церкви. Отсутствіе знанія церковной исторіи даже у образованныхъ русскихъ дѣлаетъ это заблужденіе неизбежнымъ. Оно является поэтому основнымъ препятствіемъ, мѣшающимъ русскому религіозному возрожденію. Для большинства русскихъ ученіе о Церкви, какъ о живомъ, постоянно растущемъ организмѣ, простирающемъ свое вліяніе на всѣ сферы жизни, кажется теперь опаснымъ новшествомъ, не согласнымъ съ отеческимъ преданіемъ, хотя въ дѣйствительности именно такое ученіе о церкви раздѣлялось ея лучшими членами въ славныя эпохи ея процвѣтанія.

Неподвижность же русскаго православія особенно усилилась въ результатъ петровскихъ реформъ, осуществленныхъ Великимъ Преобразователемъ Россіи по протестантскимъ образцамъ. Русская церковь со временъ введенія святыѣйшаго Синода, скопированнаго съ Запада, дѣйствительно перестала расти и измѣняться. Она застыла въ мучительной неподвиж-

ности, которая теперь ее членами и принимается за изначальное присущее ей свойство (*).

Глубоко укоренившееся убеждение в том, что русское Православие не должно и не может меняться, основывается обычно на вѣковом молчаніи нашего духовенства. Рядовой мирянинъ разсуждаетъ обычно такъ: если бы и возможны были измѣненія въ церковной жизни, то объ нихъ бы говорили и ихъ бы вводили наши епископы и священники, если же они никогда не поднимаютъ этихъ вопросовъ, то очевидно, они и не соотвѣтствуютъ природѣ Православія.

Лица, разсуждающія подобнымъ образомъ, обычно, не догадываются о томъ, что скрывается подъ этимъ 200-лѣтнимъ молчаніемъ русскаго духовенства, сколько страданія и униженія должно было оно пережить, прежде чѣмъ окончательно закрыло свои уста. Русское общество рѣдко знало о тѣхъ мученикахъ изъ среды епископата и священства, которые погибли, подобно еп. Арсенію Мицѣвичу (†1772) въ казематахъ и въ ссылкахъ за свои попытки возвысить свой пастырскій голосъ. Для многихъ русскихъ епископы и священники перестали быть живыми личностями, они слились въ безликую покорную массу (**).

Но въ дѣйствительности наше духовенство остро признавало недотчеты и искаженія русской церковной жизни. И сейчасъ намъ, отдѣленнымъ непроходимой пропастью отъ нашего недавняго прошлаго, особенно интересно остановиться и задуматься надъ тѣми чаяніями и пожеланіями нашего пореволюціоннаго епископата, которыя остаются до сихъ поръ почти неизвѣстными русскому церковному обществу. Главнымъ источникомъ нашей освѣдомленности о нихъ являются отвѣты Епархіальныхъ Архіереевъ на вопросы, обращенные къ нимъ Святѣйшимъ Синодомъ въ 1905 г. по поводу желательности церковныхъ преобразованій.

*) Мы привыкли теперь считать введенное послѣ Петра Великаго вопреки церковнымъ канонамъ длинное волосе духовенства за апостольское предписаніе. Въ то время какъ 42 правило Трурснаго собора запрещаетъ растить волосы даже монахамъ. Русское духовенство до Петра Великаго, вѣрное соборнымъ постановленіямъ подстригало свои волосы что и до сихъ поръ соблюдается старообрядцами.

**) Существуетъ разсказъ о знаменитомъ сбер-и ресурсѣ К. Побѣдоносцевѣ (1880-1905), который хорошо выражаетъ подобное отношеніе къ епископату. Когда одно высокопоставленное лицо въ разговорѣ съ Побѣдоносцевымъ отмѣтило ему фактъ «единодушія архіереевъ въ молчаніи»: при его правленіи церковью, Побѣдоносцевъ язвительно сказалъ, нѣтъ, они нарушаютъ его при подписи протоколовъ синодалныхъ засѣданій, у каждаго изъ нихъ свой почеркъ. (Въ оградѣ Церкви № 3, 1933, Варшава.

Они были изданы въ 1906 г. Святейшимъ Синодомъ въ видѣ 4-большихъ томовъ, озаглавленныхъ «Отзѣвы Епархіальныхъ Архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ т. I-III и отдѣльный томъ Приложенія; С. Петербургская Синодальн. Типогр. 1906. Составленіе этихъ отвѣтовъ относится къ тому моменту, когда члены Русской Церкви смогли на минуту открыть свои уста и свободно выразить свое мнѣніе по поводу положенія Православія въ Россіи. Это было время реформъ русской имперіи, начатыхъ графомъ С. Ю. Витте въ результатѣ проигранной японской войны. Перестройкѣ подверглась жизнь всего государства. Не забыта была и церковь. Государь обѣщаль созвать Соборъ и для подготовки его было созвано предсоборное совѣщаніе. Въ связи съ этими слухами и ожиданіями вся русская пресса наводнилась статьями по церковному вопросу; въ которыхъ епископы, священники и міряне въ первый разъ за 200 лѣтъ могли свободно обсуждать волновавшіе ихъ вопросы. Въ это же время Святейшій Синодъ разослалъ по всѣмъ епархіямъ анкеты, предназначавшіяся для правящихъ Архіереевъ, въ которыхъ запрашивалось ихъ мнѣніе по ряду назрѣвшихъ реформъ церковной жизни. Эти отвѣты представляютъ собою подлинный памятникъ русской церковной исторіи. Въ нихъ русскій епископатъ хотя, и подобранный и провѣренный всесильнымъ Побѣдоносцевымъ, произнесъ свой судъ надъ русской церковной дѣйствительностью и его голосъ звучитъ для насъ теперь не только ободреніемъ и помощью, но и предупрежденіемъ и даже укоромъ; ибо многое изъ того, на чемъ настаивали епископы, такъ и осталось не осуществленнымъ и то, съ чѣмъ они боролись, продолжаетъ отравлять церковную жизнь эмиграціи, несмотря на то, что она развивается въ атмосферѣ свободы, не скованная контролемъ свѣтской власти.

Отвѣты епархіальныхъ архіереевъ на синодальную анкету касались обширнаго круга вопросовъ, среди нихъ въ особенности подробно разбирались слѣдующіе пункты:

- 1) Составъ предполагаемаго Собора.
- 2) Раздѣленіе Россіи на церковные округа.
- 3) Преобразование церковнаго управленія.
- 4) Преобразование церковнаго суда и пересмотръ законовъ по дѣламъ брачнымъ.
- 5) Епархіальные съѣзды.
- 6) Участіе духовенства въ общественныхъ учрежденіяхъ.
- 7) Общее устройство прихода.
- 8) Порядокъ пріобрѣтенія церковной собственности.
- 9) Предметы вѣры: богослуженіе, единовѣріе, посты; пѣніе; нотныя сочиненія, моленія за инославныхъ христіанъ.
- 10) Преобразование духовно-учебныхъ заведеній.

11) Миссиі.

Многія изъ этихъ проблемъ представляютъ теперь чисто историческій интересъ, ибо исчезли даже сами институты, реформировать которые пытался русскій епископатъ въ 1906 г. Другіе отвѣты, наоборотъ, касаются задачъ, до сихъ поръ стоящихъ передъ русскимъ Православіемъ и на нихъ поэтому слѣдуетъ сосредоточить наше вниманіе.

Къ нимъ относятся прежде всего необходимость оживленія приходской жизни и все болѣе остро ощущающаяся потребность обновленія православнаго богослуженія.

Почти полное угасаніе самодѣятельности прихода въ русской церкви было однимъ изъ самыхъ губительныхъ послѣдствій введенія у насъ оберъ-прокуратуры и Святѣйшаго Синода. Приходъ является основной церковной единицей, жизнью клѣткой вселенскаго организма церкви, разрушеніе его означало тяжелое заболѣваніе всего тѣла и ту его страшную неподвижность, о которой упоминалось въ началѣ этой статьи. Русскій епископатъ хорошо сознавалъ это и единодушно настаивалъ на томъ, что начало обновленія церкви должно быть положено возрожденіемъ прихода. Такъ, напримѣръ, Стефанъ, епископъ Могилевскій, въ своемъ отвѣтѣ пишетъ: «съ прихода, какъ съ основной ячейки или простѣйшей единицы церковной жизни, слѣдуетъ начинать все важное дѣло нашего церковнаго переустройства (I т. стр. 79).

«Должно принять всѣ мѣры, чтобы приходъ опять сталъ общиной, братствомъ, живымъ и дѣятельнымъ организмомъ, всѣ члены котораго должны быть тѣсно связаны между собою». пишетъ Назарій, еп. Нижегородскій, (II т. стр. 413).

«Начало соборности, полагаемое въ основу преобразованія всего церковнаго строя, прежде всего должно обнять приходъ», пишетъ Кирионъ, еп. Орловскій (II т. стр. 520).

Русскій епископатъ не скрывалъ того, что начало соборности, эта основа благодатности жизни церквей, глубоко повреждено въ русскомъ православіи изъ-за разрушенія приходовъ и епископъ Волинскій Антоній, нынѣ возглавляющій Карловацкій Синодъ сравнилъ православный приходъ въ Россіи съ больнымъ, пораженнымъ тифомъ (I т. стр. 112).

Въ тѣсной связи съ попытками оживотворить приходъ стоялъ вопросъ о выборности духовенства. Совершенно очевидно, что одушевленная и творческая церковная община должна быть возглавляема ею избраннымъ и ею любимымъ пастыремъ, а не лицомъ, назначеннымъ со стороны. Во всѣ эпохи своего процвѣтанія Православная Церковь избирала своихъ пастырей, и отнятіе права избранія отъ мірянъ было вѣрнымъ признакомъ упадка и разложенія данной части церкви. Русская церковь до Петра обладала тоже выборнымъ

духовенствомъ, но бюрократизація ея управленія, начавшаяся со времени петровскихъ реформъ уничтожила въ первую очередь это проявленіе независимости церковной жизни.

Возстановленіе выборнаго начала было потому одной изъ самыхъ насущныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудныхъ задачъ, стоявшихъ и доселѣ стоящихъ передъ русской церковью. Въ 1906 г. только меньшинство (17) епископовъ настаивалъ на немедленномъ введеніи выборнаго начала, большинство же считало его пока непримѣнимымъ къ жизни, но и средн противниковъ этой реформы находилась значительная группа архіереевъ, которая считала, что осуществленіе выборнаго начала должно оставаться конечнымъ идеаломъ церковнаго управленія. Таково, напримѣръ, было мнѣніе еп. Антонія Волинскаго и Георгія Астраханскаго.

Однако и введеніе выборнаго начала и оживленіе приходской жизни вообще могло осуществиться лишь при условіи подъема духовнаго и матеріальнаго уровня духовенства, и большинство архіереевъ оканчиваютъ свои разсужденія о приходахъ вопросомъ о тяжеломъ состояніи приходскихъ священниковъ. Еп. Тихонъ Костромской пишетъ, напримѣръ, — «Доколѣ наши семинаріи не будутъ выпускать изъ своихъ стѣнъ хорошо подготовленныхъ кандидатовъ священства, ревностныхъ и благочестивыхъ, до тѣхъ поръ никакія мѣры, принимаемыя къ благоустроенію прихода, не принесутъ никакой пользы (II т. 529).

«Затѣмъ необходимо уничтожить главное зло, поселяющее разстройство въ отношеніяхъ между причтомъ и прихожанами — плату за требоисправленіе. Этотъ, будто бы апостольскій способъ содержанія духовенства вреденъ въ духовномъ отношеніи: духовенство становится въ глазахъ народа его эксплуататоромъ и между народомъ и духовенствомъ образуется антагонизмъ. Духовенство старается получить возможно больше, а народъ — отделаться возможно меньшимъ», пишетъ Константинъ, еп. Самарскій (I т. стр. 422). Въ понятіяхъ народа умалывается значеніе таинства и требъ церковныхъ, которыя должны быть оплачиваемы извѣстной цѣной, пишетъ Иннокентій, еп. Тамбовскій (III, 290 стр.).

Отдѣльными преосвященными выдвигались разнообразныя проекты замѣны платы за требы другими способами оплаты содержанія духовенства, на нихъ однако можно сейчасъ не останавливаться, такъ какъ они потеряли свое актуальное значеніе.

Насколько ненормально было положеніе духовенства, въ особенности, сельскаго и насколько пастырское служеніе было замѣнено чиновничьими функціями, показываютъ слѣдующія пожеланія Гурія, еп. Симбирскаго. Онъ пишетъ :

«Желательно освободить пастырей отъ всякихъ полицейскихъ обязанностей, отъ всего, что пахнетъ сыскомъ, искоренить затѣмъ изъ его души воспитанное въѣдами рабское чувство и черезъ то развить въ немъ сознание своего пастырскаго достоинства (II т. стр. I).

Епископы Казанскій и Смоленскій настаиваютъ, чтобы священники были освобождены отъ доставки различныхъ свѣдѣній и статистическихъ данныхъ для разнаго рода свѣтскихъ учреждений. Еп. Пермскій и Олонецкая комиссія предлагаютъ отменить цензуру проповѣдей. Эти предложенія сами по себѣ рисуютъ безотрадность положенія русскаго священника, безправнаго, униженнаго, спавлениаго полицейской и духовной цензурой, вымогающаго съ крестьянъ ихъ потомъ добытыя копейки для того, чтобы прокормить свое многочисленное семейство. Русская пресса 1905—1906 г. содержитъ рядъ кроваво написанныхъ писемъ сельскихъ священниковъ, свидѣтельствующихъ о томъ гнетущемъ моральномъ состояніи, въ которомъ находились многіе пастыри церкви. Другимъ выраженіемъ того же явленія были не прекращавшіеся бунты въ семинаріяхъ, непрерывно возникающіе во всѣхъ концахъ Россіи, и доходившіе до кровопролитія.

Разборъ вопроса о причинахъ недовольства бѣлаго духовенства и ихъ сыновей-воспитанниковъ семинарій не входитъ въ задачу этой статьи, но слѣдуетъ указать, что оно питалось не только нищетою, засиліемъ консисторскаго чиноуничества, но и обязательностью монашества для епископата. Это условіе отсѣкло лучшихъ приходскихъ пастырей отъ высшаго служенія Церкви и нерѣдко способствовало развитію честолюбія и карьеризма въ средѣ ученаго монашества. На этой почвѣ выросталъ острѣйшій антагонизмъ между бѣлымъ и чернымъ духовенствомъ, отравляющій жизнь всей церкви и въ особенности атмосферу духовныхъ учебныхъ заведеній. Въ отзывахъ епархіальныхъ архіереевъ, этотъ больной вопросъ страстно дебатировавшійся въ прессѣ того времени, обходится молчаніемъ. Только Владиміръ, еп. Кишиневскій(*) обращаетъ вниманіе на желательность хиротоніи въ епископы безъ постриженія въ монашество. Среди другихъ мѣръ, предлагаемыхъ для оживленія прихода и улучшенія священства, слѣдующія пожеланія заслуживаютъ вниманія:

Константинъ, еп. Самарскій, предлагаетъ вести особую борьбу противъ основныхъ золъ, подрывающихъ духовную жизнь и силы народа — пьянства и жестокости (**). Съ этой

*) I т. 203 стр.

**) I т. 422 стр.

цѣлью оиѣ настаиваетъ на возстановленіи публичнаго церковнаго покаянія.

Николай, экзархъ Грузіи, и Стефанъ, еп. Могилевскій, предлагали возстановить чинъ діаконіи и поручить имъ дѣло церковной благотворительности. Еп. Архангельскій Іоанникій (*) стоялъ за допущеніе втораго брака для вдовѣхъ священниковъ и дьяконовъ. Къ его мнѣнію присоединился и еп. Сергій Финляндскій (**).

Но главной заботой всѣхъ преосвященныхъ оказывается богослуженіе. Надъ его улучшеніемъ сосредотачивается преимущественно ихъ вниманіе. Вопросъ этотъ имѣетъ и для насъ сейчасъ наиболѣе жизненное значеніе.

Богослуженіе Православной церкви справедливо считается ея членами самымъ цѣннымъ ея достояніемъ. Въ особенности же прекрасны русскія службы, съ ихъ гармоничнымъ пѣніемъ, золотомъ ризъ и иконъ, съ горящими свѣчами и разноцвѣтными лампадами. Но это сокровище, столь пышно украшенное любовной ревностью русскаго народа, все больше и больше теряетъ свое подлинное религіозное значеніе. Оно становится выраженіемъ эстетическихъ эмоцій, неотъемлемымъ украшеніемъ быта или даже средствомъ забыться и отдохнуть отъ скорбной земной жизни. Современное русское богослуженіе можно сравнить съ древними образцами русской иконописи, которые до революціи были какъ въ непроницаемой бронѣ закованы въ золотыя ризы и драгоценныя камни, и люди, молившіеся передъ ними, даже не догадывались объ ихъ подлинномъ ликѣ и его строгой красотѣ. Русскіе въ массѣ своей также забыли богослуженіе, которое было бы соборнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ ихъ молитвеннаго духа; художественное пѣніе, торжественныя и мало понятныя символическія дѣйствія священства, еще менѣе понятный, но благозвучный славянскій языкъ — все это стало для нихъ самымъ богослуженіемъ, а его подлинный ликъ давно стерся въ ихъ церковномъ сознаніи. Русскій дореволюціонный епископатъ ощущалъ трагедію нашей церкви и въ своихъ отзывахъ безбоязненно предлагалъ приступить къ борьбѣ съ этимъ зломъ.

«Нѣтъ у народа и истинной молитвы, пишетъ Константинъ, еп. Самарскій (***) — народъ терпѣливо простаиваетъ (****) цѣлыя часы за храмовымъ богослуженіемъ, но это не есть

*) I т. стр. 390.

**) III т. стр. 444.

***) I т. стр. 440.

****) Характерно въ этомъ смыслѣ хотячее выраженіе «отстоять» обѣдню, всенощную и т. д. Стояніе замѣняю молитву въ сознаніи народа.

молтва, потому что чувство не может поддерживаться цѣ-
лые часы, безъ покаянія словъ молитвы, а слова храмоваго
богослуженія выше пониманія народа; богослуженіе келокят-
но кароду не потому только, что совершается на церковно-
славянскомъ языкѣ и пркомъ спѣшнѣмъ чтеніемъ, ко и пря-
мо потому, что для пониманія его требуется въ извѣстной
мѣрѣ богословское образованіе. Православное богослуженіе
есть великое сокровище, если сравнить кашъ церковнѣя пѣс-
ки съ малосодержательными лютеранскими гимнами, и когда
нѣбудь дѣло дойдетъ до пользованія этимъ сокровищемъ.
Но тѣмъ не мѣже, въ настоящее время это еще сокровище
«сокровенное на селѣ», а кародъ бѣдствуетъ к голодаетъ ду-
ховно, не имѣя молитвъ, доступныхъ его покаянію, — кромѣ
эктей к до нѣкоторой степени акаѣстовъ, которые потому
такъ и любятъ кародъ, что онъ ему кѣсколько покаянъ. Надоб-
но воспитать кародъ кастелько, чтобы онъ не считалъ за
молитву однокъ поклоны съ крестнымъ знаменіемъ и однокъ меха-
ническое чтеніе ккъ выслушиваніе непонятныхъ словъ псал-
тири, тропарей, стихиръ. Нужно, чтобы общественное храмо-
вое богослуженіе, которое нѣкогда въ Греціи было такымъ
превосходнымъ средствомъ къ удовлетворенію духовной по-
требности въ молктвѣ, опять возвратилось на служеніе истинно
молктвенному настроенію».

Этотъ отрывокъ, если его внимательно продумать, содер-
житъ отвѣты на многіе каболѣвшіе вопросы современности,
можетъ быть и коммунизмъ, к сектанство к жестокости ре-
волюции и преслѣдованія церквей могутъ быть объяснены
тѣмъ, что сокровище общественной христіанской молкты,
непосредственнаго общенія между Богомъ и человекомъ ста-
ло для Русскихъ членовъ православной церкви сокровищемъ,
«сокровеннымъ ка селѣ», сосудомъ запечатаннымъ семью пе-
чатями. Не менѣе рѣшительно говорятъ на ту же тему к дру-
гіе епископы. Гурій, преосвященный Симбирскій, пишетъ (*):
«Въ то время какъ ккрь возносятся пѣски, благодаренія,
прошенія и славословія, кародъ остается какъ бы въ качествѣ
посторонняго слушателя; отсюда поразительная разница въ
настроеніи присутствующихъ мірянъ въ православныхъ хра-
махъ съ однокъ стороны и въ нкостлавныхъ съ другой, разница
не въ кашу пользу».

Іоаннскій, Епископъ Архангельскій пишетъ: (**) «Храмъ
для православнаго человека долженъ быть школой к бого-
служенію, совершаемое въ немъ отдѣльными уроками христіан-
ской жизни, такъ какъ здѣсь человекъ каучается жить, здѣсь

*) 11 ч. 20.

**) I т. 335.

онъ узнаеть не только, что онъ долженъ дѣлать, но и что думать и чувствовать. Что сказать о школѣ, въ которой ведется обученіе на непонятномъ языкѣ... Православная церковь въ Россіи находится въ этомъ отношеніи въ положеніи худшемъ, чѣмъ всѣ другія народныя школы. Ея богослуженіе, будучи великолѣпнымъ по своему содержанию, остается непонятнымъ и вслѣдствіе этого и безъ желательнаго вліянія на простой народъ.

Епископъ Калужскій пишетъ: (*) «Наши богослужбеныя книги и отчасти Библія переведены на такой языкъ, на которомъ ни одинъ славянинъ не говорилъ и не писалъ... Многіе тропари и стихари остаются непонятными даже для людей, прошедшихъ высшую богословскую школу, напр. пѣснь «Любити убо намъ яко безбѣдное страхомъ», образцомъ такого же неудачнаго перевода могутъ служить такія употребительныя пѣсни какъ «Иже херувимъ» или же начало прошеній въ эктѣніяхъ, выраженное словами «во еже». «Языкъ нашихъ богослужбѣныхъ книгъ совершенно скрываетъ и часто даже искажаетъ до ереси смыслъ и содержаніе молитвъ, богослужбѣныхъ чтеній и пѣснопѣній» — говоритъ Киріонъ, еп. Орловскій (I т. стр. 520).

«Протестантствующее русское сектантство имѣетъ успѣхъ среди простого народа въ значительной степени оттого, что умѣетъ дать ему живое сознательное участіе въ богослуженіи» — пишетъ Стефанъ, еп. Могилевскій. «Богослуженіе совершается у насъ духовенствомъ, а народъ, если онъ и молится въ это время, то его молитва является частной, а не общественной. ... на собраніи же сектантовъ каждый чувствуетъ, что онъ самъ непосредственно и со всѣми вмѣстѣ участвуетъ въ общей молитвѣ».

Это же подтверждаетъ Серафимъ, еп. Полоцкій (I ч. 176).

Можно привести еще много другихъ примѣровъ, выражающихъ тѣ же мысли и чувства. Но наибольшій интересъ, можетъ быть, представляетъ для насъ сейчасъ не критика недостатковъ богослуженія, а тѣ мѣры, которыя предлагали преосвященные для борьбы со зломъ.

Первой и основной мѣрой является, конечно, немедленное исправленіе текста нашихъ богослужбѣныхъ книгъ. Епископы Астраханскій и Нижегородскій при этомъ указываютъ, что такая работа велась систематически въ русской церкви въ XVI и XVII вѣкахъ и прекратилась лишь со времени Петровскихъ реформъ.

Еп. Нижегородскій пишетъ: «необходимо безотлага-

*) I ч. 41-42.

тельно организовать дѣло исправленія церковныхъ богослужебныхъ книгъ, поставивъ его на широкихъ и свободно-научныхъ началахъ ввѣривъ его ученымъ профессорамъ, пастырямъ церквей и просвѣщеннымъ благочестивымъ мірянамъ. Исправленія эти должны имѣть ту главную цѣль, чтобы церковныя богослужебныя книги сдѣлать вполне удобопонятными современному православному русскому народу (II ч. — 462).

Большинство епископовъ склонилось къ сохраненію церковно-славянскаго языка, но меньшинство настаивало на русскомъ (еп. Сергій Финляндскій, Тихонъ Иркутскій, Владиміръ Кишеневскій, Іоанникій Архангельскій; еп. Евлогій Холмскій допускалъ лишь чтеніе русской псалтири). Но измѣненія одного языка богослужебныхъ книгъ было, конечно, недостаточно, и отзывы епископовъ содержатъ рядъ другихъ весьма интересныхъ пожеланій. Среди нихъ заслуживаетъ особаго вниманія предложеніе замѣны нынѣ дѣйствующаго богослужебнаго устава, предназначеннаго для монастырей, новымъ и имѣющимъ въ виду нужды приходскаго храма. (О немъ подробно пишутъ еписк. Архангельскій и Астраханскій, Нижегородскій, Калужскій, Рижскій, Холмскій и многіе другіе). Еп. Орловскій, Калужскій, Рижскій указываютъ на необходимость сокращенія службъ, избавленія ихъ «отъ томительныхъ длиннотъ и многократныхъ однообразныхъ повтореній *). Еп. Смоленскій отмѣчаетъ, что «нынѣ дѣйствующій уставъ не есть норма для мірянъ, онъ созданъ исключительно для монаховъ... съ единственной цѣлью дать возможно менѣе свободнаго времени отъ молитвы... и тѣмъ оградить ихъ отъ искушеній мысли, желаній и праздности » (**).

Среди другихъ сокращеній заслуживаетъ вниманія предложеніе еп. Полтавскаго выпустить изъ литургій эктениі объ оглашенныхъ и всѣхъ слѣдующихъ за ней по примѣру греческой церкви. Его мнѣніе раздѣляютъ еп. Костромскій, (II. 544), Нижегородскій (II. 461), Самарскій (I. 444) и Холмскій. Архіепископы Тихонъ Алеутскій (будущій патріархъ) Епископы Нижегород. (II. 461) и Сергій Финляндскій (III. 444) высказываются въ пользу чтенія вслухъ тайныхъ евхаристическихъ молитвъ, которыя несмотря на все свое значеніе, остаются совершенно неизвѣстными членамъ церкви.

Другими мѣрами, предлагавшимися епископами было введеніе общаго пѣнія, частая проповѣдь, совершаемая посреди храма, устройства сидѣній, которыя позволили бы болѣе внимательно вслушиваться въ церковныя поученія, удлиненіе Евангельскихъ и апостольскихъ чтеній, которыя въ на-

*) I ч. 529,

**) III ч. 44.

стоящее время столь кратки, что нередко состоятъ всего изъ нѣсколькихъ стиховъ. Чтеніе Евангелія и другихъ молитвъ предлагалось перенести на середину храма и совершать ихъ по примѣру древней церкви съ особаго возвышенія, такъ чтобы молящіеся дѣйствительно могли бы слышать предлагаемыя имъ поученія. Евфимій, епископъ Енисейскій, настаивалъ на увеличеніи числа храмовъ и совѣтовалъ не смущаться ихъ возможнымъ скромнымъ убранствомъ, «ибо Духъ Святой сошелъ на апостоловъ не въ великолѣпномъ храмѣ, а въ бѣдной горницѣ», пишетъ онъ (III. стр. 444). Въ особенности настойчиво рекомендуютъ епископы вводить повсюду общее пѣніе и снабдить народъ дешевыми изданіями богослужебныхъ чиновъ съ объясненіями всего происходящаго въ храмѣ.

Таковы были въ общихъ чертахъ выводы и пожеланія русскаго дореволюціоннаго епископата. Теперь мы можемъ только подтвердить оправданность его опасеній и засвидѣтельствовать разумность его предложеній. Можетъ быть, многое было бы предотвращено въ трагической судьбѣ русской церкви, если хотя бы даже часть этихъ реформъ оказалась проведенной въ жизнь, но императорская Россія до послѣдней минуты своего существованія не рѣшила дать церкви свободу. Послѣдніе годы передъ революціей вмѣсто ожидаемаго обновленія принесли Русскому Православію лишь новыя униженія и испытанія.

На основаніи просмотрѣнныхъ матеріаловъ, возможно слѣпать слѣдующій краткій итогъ общаго состоянія Православія въ Россіи наканунѣ міровой войны и коммунистической революціи.

1) Русская церковь въ лицѣ своего епископата ясно сознавала нужду въ обновленіи и реформахъ. Ея члены, однако, были лишены возможности ихъ осуществленія, такъ какъ управленіе церковью было изъято изъ рукъ клира и мірянъ и передано въ распоряженіе чиновниковъ, возглавлявшихъ оберъ-прокурорами Святѣйшаго Синода.

2) Недуги, поразившіе церковный организмъ, согласно оцѣнки епископовъ, касались не второстепенныхъ вопросовъ, а самыхъ основъ церковной жизни. Повреждена была соборная молитва церкви, нарушена была духовная связь и довѣріе между пастырями и пасомыми, уничтожены каноническія формы церковнаго управленія, приходская жизнь была въ значительной степени сведена на нѣтъ.

3) Прямымъ слѣдствіемъ всѣхъ этихъ поврежденій были отпаденіе членовъ церкви въ расколъ и сектантство, религіозное невѣжество и суевѣріе ширскихъ круговъ вѣрующихъ и общее обезсиplиваніе церкви.

Но, несмотря на все это Русское Православіе не поте-

ряло своей благодатной силой и оно оказалось способным выполнять свою миссию даже в условиях гонения, которое превосходит по своей продуманности и напряженности все, что когда-либо пришлось испытать земной Церкви.

Это преследование с особой силой вновь поднимает вопросы, затронутые в ответах русского дореволюционного епископата и оно налагает на нас, членов церкви, оказавшихся вне сферы непосредственной борьбы, особую ответственность. Мы, конечно, лишены возможности решать какие бы то ни было вопросы, касающиеся всей Русской Церкви, но мы можем в условиях данной нам свободы и безопасности думать и работать над путями оживления начал соборности в Русском Православии.

Это есть та задача, которая поставлена перед нами самой жизнью и к выполнению ее призывает нас вся славная и емкая с тем трагическая история нашей Русской Православной Церкви.

Н. Зерновъ.

ДВѢ ИДЕИ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

„Ὁπου ἂν ᾖ ὁ χριστός, Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία“
Ignatius ad Smyrn. 8, 2.

Католическая церковь до настоящаго времени остается чуждой такъ называемому «экуменическому движенію» *), въ которомъ принимаютъ участіе представители православной церкви, англиканской церкви и протестантизма. Въ этомъ фактѣ все до извѣстной степени парадоксально. Выявленіе вселенской природы христіанства взяли на себя представители тѣхъ церквей, которыя до самаго послѣдняго времени слишкомъ мало — если не сказать больше — интересовались вселенскими задачами. Съ другой стороны почти полное равнодушіе къ экуменическому движенію проявляетъ та церковь, которая никогда не забывала своего вселенскаго призванія. Католическая церковь по самой своей природѣ есть вселенская церковь, и такой она была съ самаго начала своего существованія, такой она остается и въ настоящее время. Надо быть справедливымъ къ католицизму и пора отказаться отъ взгляда, что движущей силой католицизма является одно только стремленіе папъ къ власти надъ христіанскимъ міромъ. То, чѣмъ жило въ теченіе многихъ вѣковъ и чѣмъ живетъ и движется и сейчасъ католичество, есть его вселенское призваніе и вселенскія задачи. Это сказалось на его ученіи о церкви, на самомъ устройствѣ церкви и даже на его ученіи о таинствахъ. Католичество не мыслить себя внѣ своей вселенской природы. Съ особой силой вселенское самосознаніе католицизма отразилось на его извѣстномъ ученіи, по которому всякій пра-

*) «Экуменическое движеніе» я беру, какъ принятый *terminus technicus*, для обозначенія движенія къ единству и воссоединенію христіанскаго міра и различаю его отъ понятій «икуменическій» и «икуменизмъ».

вильно крещенный христiанинъ eo ipso является членомъ католической церкви. Если одинъ — ея истинный и вѣрный дѣти, то другіе — блудные сыны, но тѣ и другіе — ея дѣти. И потому, если католичество отталкивается отъ участія въ экуменическомъ движеніи, то именно въ силу своей вселенской природы, своего вселенскаго призванія, своихъ вселенскихъ задачъ. Идея вселенской церкви, которую представляетъ католичество, приходитъ въ столкновение съ другой идеей той же вселенской церкви, которая лежитъ или должна лежать въ основѣ «экуменическаго движенія». Подлинное единство христiанскаго міра зависитъ отъ того, какая изъ этихъ идей окажется въ настоящее время исторически дѣйственной.

* * *

17 вѣковъ тому назадъ одинъ изъ величайшихъ западныхъ христiанскихъ писателей — Кипріанъ — писалъ: «una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est». (Ер. 55). Это означаетъ, что единая Христова церковь, мистическое тѣло Христа, въ эмпирическомъ аспектѣ своего существованія раздѣлена на отдѣльныя церкви — церковныя общины. Это пониманіе вселенской церкви возникло подъ влияніемъ извѣстнаго мѣста изъ посланія ап. Павла къ Коринфянамъ: «Ибо, какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Христосъ. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло, иудеи или Еллины, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ... И вы тѣло Христово, а порознь члены» (I Кор. 12, 12, 13, 27). То, что было сказано ап. Павломъ объ отдѣльныхъ членахъ церковныхъ общинъ, перенесено было на цѣлыя церковныя общины. Каждый христiанинъ есть членъ тѣла Христова. «А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло.» (I Кор. 12, 19) Всѣ вмѣстѣ они единое тѣло Христово, единая Его церковь. Въ порядкѣ перенесенія этого ученія на вселенскую церковь каждая отдѣльная церковная община представляется, какъ отдѣльный членъ тѣла Христова, а вселенская церковь есть совокупность этихъ отдѣльныхъ церковныхъ общинъ. Когда ап. Павелъ излагалъ коринфянамъ свое ученіе о церкви, какъ о тѣлѣ Христовомъ, онъ имѣлъ въ виду утвердить среди нихъ сознаніе единства церкви и преислати раздѣленія, а Кипріанъ своимъ ученіемъ о вселенской единой церкви какъ бы утверждалъ раздѣленіе. «Развѣ раздѣлился Христосъ — *divisus est Christus*? (I Кор. 1, 13), спрашивалъ апостоль. «*In multa membra divisa est*» — отвѣчалъ Кипріанъ. Несомнѣнно, что для Кипріана вселенская церковь, какъ единое тѣло Хри-

ство, а следовательно, какъ цѣлое, существуетъ ранѣе своихъ частей — отдѣльныхъ церковныхъ общинъ, тѣмъ не менѣе при его пониманіи вселенской церкви первично должна восприниматься не цѣлость и единство вселенской церкви, а ея отдѣльные члены. Въ этомъ заключался основной недостатокъ перенесенія ученія ап. Павла объ отдѣльныхъ членахъ церкви на цѣлыя церковныя общины.

Въ своемъ ученіи объ единствѣ церкви, какъ тѣла Христова, ап. Павелъ исходилъ главнымъ образомъ изъ евхаристическаго момента. Въ моментъ евхаристическаго приношенія церковная община реально воспринимаетъ себя, какъ *единое цѣлое*, какъ живое *единое* Христово тѣло и только во вторичномъ порядкѣ различаются отдѣльные ея члены. Въ Евхаристіи происходитъ дѣйствительное соприсносовеніе и соединеніе мистическаго и эмпирическаго единства церкви. «Одинъ хлѣбъ, и мы многіе, ибо всѣ мы причащаемся отъ одного хлѣба» (I Кор. 10, 12). Евхаристическое собраніе есть цѣлостное единство, не раздѣляемое и не разсѣкаемое. Евхаристическаго воспріятія вселенской церкви, какъ состоящей изъ разныхъ отдѣльныхъ общинъ, не можетъ быть. Евхаристическаго собранія *такой* вселенской церкви эмпирически не существуетъ, а вмѣстѣ съ этимъ ослабляется реальность единства церкви. Хотя мистически оно есть единое тѣло Христово, но эмпирически она есть до нѣкоторой степени нѣкая сумма слагаемыхъ — отдѣльныхъ частей. Поэтому св. Кипріанъ могъ говорить о «*сопеха et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae*» (Ер. 55, 24), т. е. о связанномъ и соединенномъ единствѣ вселенской церкви. Отдѣльные члены ея такъ связаны (*сопеха*) между собою, какъ связаны между собой вѣтви дерева или какъ соединены (*conjuncta*) простые слова въ сложномъ словѣ. Всѣ вмѣстѣ взятые они по другому выраженію Кипріана представляютъ «*compago corporis ecclesiastici*» (Ер. 55, 24), т. е. совокупность церковнаго тѣла, соединеніе, подобно соединенію души человѣка съ тѣломъ. Такимъ образомъ по мысли св. Кипріана, вселенская церковь есть, если не механическое, то во всякомъ случаѣ внѣшнее соединеніе тѣсно-примынающихъ другъ къ другу частей — соединеніе и связанность *per totum mundum und totum orbem* раздѣленныхъ (*divisae*) отдѣльныхъ частей, отдѣльныхъ церковныхъ общинъ.

Какъ и кѣмъ осуществляется это единеніе, это согласіе отдѣльныхъ частей вселенской церкви? На этотъ вопросъ Кипріанъ отвѣчаетъ ученіемъ объ епископатѣ. Кромѣ ученія объ единствѣ церкви, у Кипріана имѣется ученіе объ единствѣ епископата. Это послѣднее постулируется у него единствомъ церкви (хотя логически это могло бы происходить въ обратномъ порядкѣ). Подобно тому, какъ церковь раздѣлена на

множество членовъ, такъ и епископатъ разсыпанъ (*diffusus*) на множество отдѣльныхъ епископовъ (Ер. 55, 24). Природа единства епископата выступаетъ у Кипріана даже яснѣе, чѣмъ природа единства церкви, именно единство епископата есть *consors numerositas* — согласная множественность, т. е. множественность отдѣльныхъ епископовъ, соединенныхъ братской сердечной любовью (*consors*), находящихся въ такомъ согласіи, какъ отдѣльные звуки, образующіе гармонію. Каждый епископъ имѣетъ одинаковыя права, такъ какъ онъ, какъ членъ согласной множественности, получаетъ непосредственно отъ ап. Петра всю полноту іерархической власти. Въ своей общинѣ онъ стоитъ на мѣстѣ Христа, *vice Christi*, а потому нѣтъ и надъ нимъ другой власти, отъ которой онъ бы зависѣлъ. Онъ средоточіе церковной общины, онъ эмпирическое выявленіе своей церкви, черезъ него, какъ члена согласной множественности, его община становится членомъ единой вселенской церкви, и наоборотъ, черезъ свою общину, какъ члена Христова тѣла, онъ — епископъ — становится членомъ епископата. Это именно то, что Кипріанъ хотѣлъ выразить своей знаменитой формулой: «церковь въ епископѣ и епископъ въ церкви». Ученіе Кипріана объ епископатѣ дополняетъ его ученіе о вселенской церкви: согласная множественность — *consors numerositas*, — рассыпаннаго по цѣлому міру епископата выявляетъ согласное соединеніе вселенской церкви, т. е. *congrego* (составленіе, сборъ) церковнаго тѣла осуществляется черезъ епископатъ.

Въ ученіи Кипріана единство вселенской церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вселенская природа, выступаютъ въ нѣкоторомъ ослабленномъ видѣ. Этого недостатка самъ Кипріанъ не чувствовалъ, такъ какъ онъ очень непосредственно воспринималъ единство своей церковной общины, какъ единство церкви (*unitas ecclesiae*), полноту ея вселенской природы и свое единеніе съ ней. Знаменательно то, что отстаивая противъ Рима практику Карфагенской церкви въ вопросѣ о падшихъ и перекрещиваніи еретиковъ, онъ исходилъ не изъ своего понятія вселенской церкви, а изъ непосредственнаго духовнаго опыта единства своей церковной общины. Для Карфагена этотъ опытъ ея вождя былъ сильнѣе и важнѣе всякаго ученія.

Другой недостатокъ ученія Кипріана о вселенской церкви заключался въ его незавершенности. Графически его ученіе можно было бы представить въ видѣ усѣченного конуса. Нижнее основаніе представляетъ согласное соединеніе отдѣльныхъ церковныхъ общинъ — вселенскую церковь, верхнее — согласную множественность епископата. Усѣченный конусъ не имѣетъ своей завершающей точки, своей вершины, не имѣетъ

такой завершающей точки и учение Киприана. Конечно, можно было бы оставаться при учении Киприана — об этом свидетельствует сам Киприанъ, который не делалъ дальнѣйшихъ выводовъ изъ своего учения, — но не могло не существовать вполне естественнаго желанія закончить и завершить учение св. Киприана. Это сдѣлалъ Римъ. Оскользываясь на учение Киприана Бома Аквината могъ писать, что «нѣтъ единства безъ высшей и вселенской власти, такъ какъ церковь составляетъ одно тѣло, то нужно для обезпеченія этого единства, чтобы надъ епископской властью, ограниченной предѣлами отдѣльной церкви, господствовала власть неограниченная ничѣмъ другимъ, кромѣ границъ самой церкви, т. е. власть папы» (С. Gent. Ius. 76). Мысль Аквината очень ясна: церковь есть тѣло, состоящее изъ разныхъ частей, но чтобы эти части не рассыпались, необходимо, чтобы «единство поддерживалось словомъ одного», а такъ какъ соединеніе отдѣльной части съ цѣлымъ осуществляется черезъ епископа, то необходимо имѣть на ряду съ епископомъ — главой своей церкви — единую главу всей вселенской церкви. Если же отказываться отъ видной главы вселенской церкви, то надо и отказываться отъ епископа, какъ главы отдѣльной церкви. Если каждый епископъ есть *vice Christe* въ своей церковной общинѣ, то для всей вселенской церкви долженъ быть *vicarius Christi*. Усѣченный конусъ получилъ свое завершеніе — этой завершающей точкой оказался римскій первосвященникъ. Согласно множество епископата — верхнее основаніе конуса — получило свою вершину, главу этой множественности, а черезъ епископатъ и вся церковь. Власть папы по существу есть власть единая и вселенская, такъ какъ назначеніе этой власти сохранять эмпирическое единство вселенской церкви черезъ возглавленіе вселенскаго епископата. Ни одна церковная община не можетъ быть членомъ церкви, какъ только черезъ своего епископа, а епископъ лишь постольку глава своей церкви, поскольку онъ членъ епископата, единственной главой котораго, какъ бы этотъ епископатъ ни расширялся, является римскій епископъ. Основаніе конуса можетъ и должно расширяться, оно должно охватить эмпирическія границы церкви — земнаго міра, но вершина конуса остается всегда одной и той же. Все то, что внѣ конуса, падаетъ въ пустоту, оно находится внѣ церкви. Въ системѣ римскаго католицизма, даже шире, при пониманіи вселенской церкви, какъ состоящей изъ отдѣльныхъ частей, власть римскаго епископа не можетъ быть нной властью, какъ только вселенской. Надо понять и почувствовать, какъ это почувствовалъ и полюбилъ католикъ, что *нельзя* ограничить эту власть, *нельзя* войти съ ней въ нѣкоторый компромиссъ.

Надо брать ее такъ, какъ она есть, или надо вообще отказаться отъ нея: или замѣнить ее властью другого вселенскаго епископа, или прійти къ иному пониманію единства церкви и ея вселенской природы.

Къ началу Никейской эпохи ученіе Кипріяна о вселенской церкви было почти что господствующимъ ученіемъ, хотя и не единственнымъ, какъ мы увидимъ ниже, на Западѣ и на Востокѣ. Съ Константина Великаго это ученіе надолго опредѣлило ходъ церковной исторіи, такъ какъ оно необычайно удачно подошло къ римской имперіалистической идеѣ: оно оплодотворило по новому эту идею, но и само подъ вліяніемъ этой идеи значительно видоизмѣнилось. Вселенская церковь получила характеръ экуменическій. Нѣтъ надобности вдаваться здѣсь въ филологическій разборъ термина *oikoumenikos*, но все же слѣдуетъ отмѣтить, что до паденія Византіи не только на языкѣ государственномъ, но и церковномъ, *oikoumenē* означала Имперію. Икуменическіе (вселенскіе) соборы первыхъ 7 вѣковъ означали соборы имперской церкви: они объединяли, обхватывали и выражали церковь въ предѣлахъ Римской имперіи, они были именно въ этомъ *смыслѣ*, а не въ томъ, что были государственно-церковными учрежденіями, имперскими соборами. Идея имперской церкви вполне естественно должна была родиться, такъ какъ трудно предположить, чтобы христіанскіе дѣятели первой эпохи лишены были совершенно политическаго сознанія. Наши первыя свѣдѣнія объ идеѣ имперской церкви восходятъ къ III-му вѣку: антиохійскій соборъ 268 года по дѣлу Павла Самосатскаго составилъ посланіе ко всѣмъ епископамъ *oikoumenē*. Когда христіанская церковь стала государственной, эта идея должна была сказаться еще болѣе интенсивно. На усиленіе этой идеи имѣло вліяніе одно весьма важное обстоятельство. Понятіе «имперской церкви» не исключало понятія «вселенской-міровой» церкви, такъ какъ сама римская имперія мыслилась и рассматривалась, какъ вселенская, всемірная. Икуменическая церковь включала въ себя не только церковь въ предѣлахъ Имперіи, но и за ея предѣлами, гдѣ только существуютъ христіанскія общины, подобно тому, какъ власть римскаго императора выходила за предѣлы его имперіи и распространялась повсюду, гдѣ только есть «населенная земля (*oikoumenē* γῆ)», хотя бы она тамъ фактически не признавалась. Когда на Константинопольскомъ соборѣ 879-880 года римскіе легаты требовали отъ собора признанія юрисдикціи римскаго епископа надъ болгарской церковью, соборъ отклонилъ это требованіе, какъ выходящее за предѣлы власти собора, но прибавилъ, что с боръ надѣется, что Господь вновь подчинитъ императору весь міръ и тогда, конечно, царь вновь

передѣлнть церковныя діоцезы и каждыя патріархъ получить даже болѣе того, что онъ самъ желаетъ (Maasi, г. 17a, Col. 420). Въ силу этого границы икуменической церкви совпадали въ идеаль съ границами міровой церкви. Если единая Христова Церковь раздѣлена на отдѣльныя части, разбѣяныя по всему міру, то эмпирически вселенская церковь есть согласная множественность всѣхъ отдѣльных частей, находящихся въ римской *oikouμένη*. Съ другой стороны римская имперіалистическая идея подъ вліяніемъ идеи имперской-икуменической церкви получала новое — христіанское — обоснованіе: «Римскій императоръ помазуется великимъ міромъ и поставляется царемъ и самодержцемъ Ромеевъ, т. е. всѣхъ христіанъ» (Павловъ, Памятники, стр. 271, прим.), такъ думали въ Византіи даже въ XIV вѣкѣ.

Христіански обоснованная имперіалистическая идея способствовала появленію церковнаго имперіализма, точнѣе она способствовала усиленію тѣхъ тенденцій къ господству и власти, которыя уже имѣлись въ церкви въ до-константиновскій періодъ. Кипріанъ признавалъ полную равноправность и равноцѣнность всѣхъ составныхъ частей вселенской церкви. Но уже ап. Павелъ предостерегалъ отъ соревнованія коринфскихъ христіанъ и доказывалъ имъ, что «члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе» (I Кор. 12, 23). Тѣмъ легче такого рода соревнованіе могло возникнуть между церковными единицами въ римской имперіи. Идея икуменической церкви давала этому соревнованію вполне опредѣленную цѣль: стремленіе къ первенству власти надъ всѣми составными частями имперской церкви. Борьбой Александріи и Константинополя, Константинополя и Рима наполнена церковная исторія. Парадоксально то, что въ этой борьбѣ Константинополь притязалъ на церковный имперіализмъ, на римскій икуменизмъ. Когда въ VI вѣкѣ или впервые въ исторіи церкви константинопольскій патріархъ принялъ титулъ вселенскаго (*oikouμενικός*), то онъ это свое призваніе понималъ, какъ имперское. Напрасно противъ принятія этого титула протестовалъ — отчасти, можетъ быть и искренно — римскій первосвященникъ, на сторонѣ константинопольскаго патріарха была Имперія. Римъ находился въ гораздо большей степени на церковной позиціи. Въ основѣ притязаній римскаго престола лежала правильная по существу, но не правильно понятая въ концепціи вселенской церкви, мысль о томъ, что «Богъ соразмѣрилъ тѣло, внушивъ о менѣ совершенномъ большее попеченіе» (I Кор. 12, 24). Въ томъ пониманіи вселенскости, которое установилось съ Кипріана, идея церковнаго попеченія необходимо принимала правовой характеръ и въ результатъ совпадала съ идеей церковнаго имперіализма.

Въ коиечиномъ счетѣ Римъ и Константинополь на разныхъ путяхъ стремились къ одному и тому же: къ вселенскому главенству надъ вселенской-нкумениической церковью. Въ этомъ различіи путей успѣхъ Рима и неудача Константинополя.

Значеніе Константинополя естественно должно было уменьшиться, когда римскій государственный имперіализмъ исторически оказался неосуществимъ. Константинополь принужденъ былъ отказаться отъ церковнаго имперіализма. Съ другой стороны ослабленіе римскаго имперіализма оиончательно освободило вселенскія притязанія римскихъ папъ. До этого момента какъ церковный имперіализмъ Константинополя, такъ и идея видимаго главенства римскаго епископа сдерживались властью римскаго императора. Въ ослабляющей византійской имперіи и церкви сквозь идею имперской церкви стала проступать идея вселенской — міровой церкви очень близкая къ тому пониманію, которое установилось въ католической церкви. По мѣрѣ того, какъ туснѣли величіе и блескъ имперіи Ромеевъ, чѣмъ больше уменьшались предѣлы Константинопольскаго патріарха, тѣмъ сильнѣе выступала эта идея. «По долгу, лежащемъ на мнѣ, какъ общему отцѣ, свѣше отъ Бога поставленіюмъ для всѣхъ повсюду находящихся христіанъ, я всегда пенусь, подвизаюсь и молю Бога о ихъ спасеніи». «Ибо такъ ианъ Богъ поставилъ нашу мѣрность предстоятелямъ всѣхъ, по всей вселенной находящихся христіанъ, попечителемъ и блюстителемъ ихъ душъ, то все зависитъ отъ меня, какъ общаго отца и учителя». И еще: «Я всеобщій судія вселенной, но мнѣ прибѣгаетъ обиженный христіанинъ и получаетъ удовлетвореніе» (Павлов, Памятники, стр. 99, III, 249). Это писалъ не римскій папа, а византійскій патріархъ на исходѣ Византіи. Исторически это оказалось поздно. На Западѣ въ 13 вѣкѣ римскій епископъ прочно утвердилъ свои позиціи. На Востокѣ паденіе Византіи и усиленное развитіе автокефальности въ помѣстныхъ церквяхъ значительно уменьшаютъ роль Константинополя. «Согласная множественность» восточной православной церкви разсыпается на вполнѣ самостоятельныя церковныя единицы — помѣстныя церкви. Послѣднія замыкаются въ самихъ себя, живутъ своими интересами и становятся національными церквями. Въ силу же національности помѣстныхъ церквей міровой церковный имперіализмъ дѣлается невозможнымъ. Онъ имѣетъ тѣмъ менѣе шансовъ на успѣхъ, что самъ имперіализмъ теряетъ свою антивность. Идея національности новаго времени не мирится съ имперіализмомъ. Если онъ и вспыхиваетъ время отъ времени въ новой исторіи, то уже въ иной формѣ. Это уже не міровой римскій имперіализмъ, а измѣненный и приспособленный къ новымъ условіямъ — національный импе-

ріалізмъ. Эту же форму — національнаго церковнаго имперіалізма — принимаетъ иногда въ помѣстныхъ церквахъ старая идея церковнаго міроваго имперіалізма.

Такова судьба Кипріановской идеи вселенской церкви на Востокѣ. Это было бы банкротствомъ Востока въ осуществленіи этой идеи, если бы на Востокѣ не было другого пониманія вселенской природы и единства церкви. Успѣхъ исторической миссіи Рима не давалъ или давалъ очень мало мѣста для развитія другого ученія о вселенской церкви. Восточная церковь находилась въ этомъ отношеніи въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ. При отсутствіи эмпирическаго единства должна была сохраниться потребность въ нѣмъ единствѣ — безъ видимаго главы церкви. И, дѣйствительно, сознаніе духовнаго единства въ восточной церкви никогда не прекращалось, несмотря на полное видимое раздѣленіе отдѣльныхъ его частей. Сохраненіе этого единства возможно было только на основѣ иного пониманія вселенской церкви, чѣмъ то, которое дано было въ ученіи Кипріана. Правда, оно исторически было неэффективнымъ въ православіи, но все же оно наличествовало въ немъ и оказывало вліяніе на догматическую мысль. Ему обязано православіе ученіемъ о соборности, которое почти совершенно отсутствуетъ въ католичествѣ. Духовное единство и соборность — тѣ факторы, которые могутъ оживить заглохнувшіе на время въ православіи вселенскіе интересы и вновь дать возможность жизненно почувствовать вселенскую природу церкви. Уже сейчасъ нѣются нѣкоторые признаки, которые говорятъ о происходящемъ переломѣ въ православіи. Правда, они незначительны, но и незначительные признаки могутъ свидѣтельствовать о большихъ перемѣнахъ, происходящихъ въ самыхъ глубинахъ церковнаго организма. За послѣднее десятилѣтіе историческая роль православія необычайно возрасла. Вселенски исторически неэффективное православіе въ настоящее время стало дѣйственнымъ католичествомъ. Подлинная природа православной церкви начинаетъ раскрываться. И это раскрытіе есть откровеніе ученія о вселенской церкви, которое по существу является православнымъ не только потому, что оно возникло на Востокѣ, но и потому, что болѣе всего ему соответствуетъ.

* * *

За сто лѣтъ до Кипріана другой великій отецъ церкви, совершая свой триумфальный путь къ мученичеству по городамъ М. Азіи, произнесъ то слово, которое вошло въ символъ

вѣры — *καθολική εκκλησία* *). Это — св. Игнатій Богоносецъ. Онъ былъ, какъ и Кипріанъ, не только отцомъ церкви, но и учителемъ о церкви. Церковь и епископъ — такова тема большинства его писемъ. Какъ и у Кипріана горизонтъ его былъ очень широкъ: не только мѣстная церковная община лежала у него на сердцѣ, но забота его простиралась дальше предѣловъ его общины: въ смертный часъ его душа горѣла мыслью о вселенской церкви. Въ своемъ ученіи о ней онъ пришелъ къ другому пониманію, чѣмъ Кипріанъ. Это не значитъ, что онъ не зналъ или не раздѣлялъ мысли ап. Павла о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Наоборотъ, она лежала во всей своей полнотѣ въ основѣ ученія св. Игнатія, а потому ему не надо было, чтобы обосновать единство вселенской церкви, прибѣгать къ раздѣленію единого Христова тѣла — вселенской церкви — на множество отдѣльных членовъ — церковныхъ общинъ. Какъ въ евхаристической жертвѣ пребываетъ весь Христосъ, такъ въ каждой церковной общинѣ есть вся полнота Христова тѣла. Отсюда «гдѣ бы ни былъ Иисусъ Христосъ, тамъ вселенская (кафолическая) церковь» (*Ignat. ad Smyrn.* 8, 2.) Это означаетъ, что всякая церковная община есть вселенская церковь и что только та община есть церковь, въ которой присутствуетъ Христосъ. «Ибо, гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди нихъ» (Мт. 18, 20). Вотъ откуда вѣроятнѣе всего исходилъ св. Игнатій Б. въ своемъ ученіи о церкви. Эти слова Христа относятся не ко всякому соединенію двухъ или трехъ, но только къ церковному собранію. Они являются объясненіемъ природы церкви, упомянутой въ той же главѣ у ев. Матвея въ ст. 17 — «если и церковь не послушаетъ». Какой церкви? Истинная ветхозавѣтная церковь была не повсюду, но только въ Іерусалимѣ, гдѣ былъ храмъ, гдѣ приносились жертвы, гдѣ имѣлась священная іерархія. Для ветхозавѣтнаго сознанія, какъ и для новозавѣтнаго, церковь можетъ быть только тамъ, гдѣ — Господь. Во храмѣ, и только во храмѣ присутствуетъ Господь, ибо храмъ былъ мѣстомъ Его нарочитаго обитанія. Вопреки этому ветхозавѣтному пониманію церкви съ единымъ центромъ въ Іерусалимѣ утверждается другое пониманіе — церковь тамъ, гдѣ собраны во имя Христа двое или трое, т. е. тотъ минимумъ, который можетъ образовать общину, даже меньше, чѣмъ минимумъ, ибо «*tres faciunt collegium*». Три уменьшено до двухъ, такъ какъ и семья есть церковь, малая церковь. Центромъ такой общины является не іерусалимскій храмъ, а евхаристическое приобщеніе. «Чашу благословенія, которую благо-

*) *Καθολικός* означаетъ: цѣльный, общій, всеобщій. Подробнѣе см. у о. Сергія Булгакова: «*L'Orthodoxie*» Paris. 1932. p. 85.

словляемъ, не есть ли приобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли приобщеніе тѣла Христова?» (I Кор. 10, 16). Присутствіе Христа означаетъ наличествованіе всей *полноты* церкви, такъ какъ церковь и есть Его тѣло. Въ Евхаристіи реально осуществляется и воспринимается эта полнота вселенской церкви: не только вѣрные соединяются со Христомъ, но и сама жертва возносится въ присутствіи всего тѣла церкви. Ветхозавѣтной церковью былъ весь избранный народъ черезъ приобщеніе къ іерусалимскому храму, новый Израиль, народъ Божій, люди, взятые въ удѣлъ, есть новозавѣтная церковь, но не черезъ іерусалимскій храмъ, а черезъ приобщеніе къ тѣлу Христову. Если ветхозавѣтное собраніе вѣрующихъ могло быть только частью ветхозавѣтной церкви, то евхаристическое собраніе христіанъ должно быть всей новозавѣтной церковью.

Другимъ признакомъ вселенской церкви, какъ и для Кипріана, для св. Игнатія былъ епископъ. «Гдѣ бы ни явился епископъ, пусть будетъ тамъ и собраніе (община) — τὸ πᾶν (Ignat. ad Smyr. 8, 2)», т. е. приблизительно то же, что и Кипріановское «ecclesia in episcopo est et episcopus in ecclesia est». Однако для Игнатія Богоносца эта связь епископа и его общины осуществляется черезъ Евхаристію: «Стремитесь къ одной Евхаристіи, ибо одно тѣло Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша крови Его для нашего единенія (чтобы привести насъ къ единству), одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитеріумомъ и діаконами (Ignat. ad Phil. IV). Церковь тамъ, гдѣ епископъ, такъ какъ по Игнатію только епископъ можетъ возносить Евхаристію, но и епископъ только тамъ, гдѣ церковь, ибо только въ собраніи вѣрующихъ во имя Христа можетъ быть возносима безкровная жертва. Тамъ, гдѣ нѣтъ епископа, нѣтъ церкви, тамъ какъ тамъ, гдѣ отсутствуетъ епископъ не можетъ быть Евхаристіи.

Вселенская — католическая — природа отдѣльной церковной общины не отрицаетъ и не уменьшаетъ вселенской же природы другой общины, подобно тому, какъ каждая отдѣльная евхаристическая жертва не отрицаетъ и не уменьшаетъ безчисленнаго множества другихъ евхаристическихъ приношеній. Въ каждой отдѣльной общинѣ пребываетъ вся полнота католической церкви безъ ущерба католической природы другихъ общинъ, подобно тому, какъ въ каждой божественной Впостаси наличествуетъ вся божественная природа св. Троицы безъ всякаго разсѣченія и раздѣленія. Множественность евхаристическихъ приношеній не ослабляетъ единственности Голгофской жертвы, также и католическая природа отдѣльныхъ общинъ не только ослабляетъ, но усиливаетъ ихъ единство. Христосъ одинъ и тотъ же въ каждой церковной

общинъ. Сознаніе полного реальнаго присутствія Христа должно связывать другъ съ другомъ отдѣльныя общины. Правда, нафолическое сознаніе исключаетъ правовыя отношенія и правовыя связи между общинами, но зато оно укрѣпляетъ иныя отношенія, имению связь любви. Одна община является для другой, ианъ предметъ ея любви. Эта любовь становится столь существеннымъ признакомъ самой общины, что онъ дѣлается ея наименованіемъ. Танъ напр., св. Игнатій вмѣсто слово община или церковь часто употребляетъ слово «*ἐκκλησία*» (Ep. ad Trull, XVIII, 1, Phil. XI, 2). Связанность отдѣльныхъ общинъ, ихъ соборованіе основано на томъ, что они не могутъ быть несогласны другъ съ другомъ, ианъ не можетъ Христось возстать на самого себя, ианъ не можетъ Христось раздѣлиться. Каждая церковная община принимаетъ съ любовью то, что дѣлается въ другой, или точиѣе, что дѣлается въ одной, дѣлается и во всѣхъ, ибо иѣтъ двухъ истинъ, ианъ иѣтъ двухъ Хрстовъ. И обратно, взаимное непринятіе свидѣтельствуешь, что одна изъ церковныхъ общинъ погрѣшила, приняла нѣкое рѣшеніе безъ «изволенія св. Духа».

Любовная согласованность не отрицаетъ любовной іерархіи между отдѣльными общинами, не отрицаетъ и того, чтобы одна иная-нибудь община оиазалась бы «предсѣдательствующей въ любви» и осуществляла бы церковное попеченіе по отношенію иъ другимъ общинамъ. Но она исключаетъ всякое поглощеніе и раствореніе одной общины въ другой, она охраняетъ ихъ абсолютную цѣлность и равноцѣнность, ихъ неповторность. Церковныя общины образуютъ таной союзъ любви, при иоторомъ иаждая входящая въ его составъ община сохраняетъ всю полноту своей нафолической природы. Каждая община входитъ въ этотъ союзъ не ианъ слагаемое, а потому самъ союзъ не есть арифметическое цѣлое слагаемыхъ. Общины суть цѣлыя единицы, сложеніе иоторыхъ ничего, кромѣ того же цѣлаго, дать не можетъ. Этимъ отстраняется понятіе механическаго соединенія общинъ въ союзъ любви. Съ другой стороны иаждая община не есть часть органическаго цѣлаго — органичность принадлежитъ общинамъ, и по отношенію иъ этимъ организмамъ самъ союзъ ихъ не представляетъ организма высшаго порядка.

Понятіе міровой — универсальной — церкви не противостоитъ понятію нафоличности, а, наоборотъ, въ него включено. Союзъ любви нафолическихъ общинъ стремится сдѣлаться вселенскимъ, поскольку сама любовь танъ широка, что «ее вмѣстить не могутъ жизни берега». Эта истинная нафолическая вселенскость не имѣетъ ничего общаго съ идеей вселенскости римо-иатолитизма, инъ съ идеей ииуменической церкви Византіи. Эта особенность сказывается въ томъ, что

вселенская католичность не имѣетъ нужды въ видимомъ главѣ. Такого главы нѣтъ и не можетъ быть, и въ то же время онъ имѣется въ каждой общинѣ. Не князю церкви, преемнику ап. Петра, не единому епископату вручена видимая власть надъ католической церковью, а каждому отдѣльному епископу находящемуся въ церкви — въ согласіи со своей общиной. Въ сущности это есть то, что высказывалъ Кипріанъ, когда вопреки притязаніямъ римскаго епископа считалъ cadaго епископа «стоящимъ на мѣстѣ Христа».

Понятіе католической церкви, выразителемъ котораго былъ для своего времени св. Игнатій, имѣло сравнительно небольшое вліяніе на историческія судьбы церкви. Только въ небольшой промежутокъ времени отъ возникновенія христіанскихъ общинъ и до середины III-го вѣка оно было преобладающимъ. Вся жизнь церковныхъ общинъ была проникнута католическимъ сознаніемъ. Не только евхаристическое собраніе, но и всякое иное собраніе христіанъ было собраніемъ католической церкви. Каждая отдѣльная община реально ощущала въ себѣ всю полноту своей церковной природы. Несмотря на отсутствіе правовыхъ связей между ними существовало такое единство, которое не осуществлялось уже въ послѣдующихъ вѣкахъ. Правовыя отношенія, возникающія между отдѣльными церковными общинами и связывающія эти общины въ болѣе или менѣе крупные организмы, приводили къ внутреннему и даже внѣшнему разьединенію, выдвигали на первое мѣсто мѣстные интересы и соревнованіе этихъ интересовъ, ослабляли пониманіе вселенскихъ зачатъ. По мѣрѣ того, какъ въ церковное сознаніе проникало иное пониманіе вселенскости, ощущеніе вселенскаго призванія оставалось только въ большихъ общинахъ. Еще въ послѣконстантинопольскій періодъ далекая Капподакія могла играть не меньшую роль, чѣмъ великій Римъ. Съ теченіемъ времени на церковномъ горизонтѣ, кромѣ Рима и Константинополя, осталось только нѣсколько крупныхъ звѣздъ — Александрія, Антиохія, Ефесъ, но и они скоро потускнѣли передъ возрастающимъ могуществомъ стараго и новаго Рима. Папство окончательно обратило католичность въ универсализмъ, Востокъ утерялъ ее въ своемъ икуменизмѣ. Освобожденіе Рима отъ универсализма и преодоленіе восточнаго сепаратизма возможны только на путяхъ возвращенія къ католической идеѣ церкви. Истинное вселенское призваніе можетъ ощущаться только тамъ, гдѣ наличествуетъ полностью католическая природа церкви. Какъ бы ни мала была церковная община, но если она воспринимаетъ свою католическую природу, какъ реальный фактъ церковной жизни, а не какъ нѣ-

кое умозрѣніе или только какъ истину катехизиса, она застрахована отъ церковнаго провинціализма.

Православію легче, чѣмъ католицизму, вернуться къ кафолическому пониманію церкви, такъ какъ въ православіи кафолическая идея, хотя и замутилась и искажалась икуменическимъ пониманіемъ, но никогда не исчезала изъ догматическаго сознанія. Даже то, что исторически было слабостью православія — развитіе помѣстныхъ церквей — можетъ при иныхъ условіяхъ обернуться, какъ его сила. Идея помѣстной церкви могла возникнуть на нѣкоторой — пусть не вполне ясной — основѣ кафолическаго пониманія церкви: она обладаетъ въ теперешнемъ пониманіи всей церковной полнотой. Эта идея можетъ стать и становится уже началомъ возрожденія кафоличности въ православіи. «Время для этого благопріятно». Мы живемъ въ эпоху уменьшенія міровой церкви. И мы не знаемъ, и не можемъ предвидѣть будущей исторической судьбы церкви. Но какова бы ни была эта судьба, намъ остается, какъ послѣднее утѣшеніе, твердая увѣренность въ томъ, что «врата адовы не одолѣютъ» кафолической церкви. Если даже эмпирически она уменьшится до собранія трехъ или двухъ, она останется вселенской церковью, ибо «гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ».

Н. Н. Афанасьевъ

ЛИЧНОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТѢ

Всякій разъ, когда ставится вопросъ объ общественномъ, политическомъ, культурномъ, (а не только индивидуальнo-духовномъ) значеніи евангелія и церкви, надо знать предварительно: на какой глубинѣ подходить къ нему вопрошающій? Практическіе умы обыкновенно довольствуются фактомъ, исторически безспорнымъ, что христіанство «какимъ то образомъ» (какимъ въ точности — этотъ вопросъ не углубляется) вліяло не только на отдѣльныя души вѣрующихъ, но и на цѣлые народы, на ихъ учрежденія, на ихъ жизнь и творчество въ цѣломъ. А потому они ждутъ и требуютъ отъ церкви современной максимальнаго участія во всѣхъ большихъ и жгучихъ проблемахъ нашего времени. Проблемы эти стали міровыми, всеохватывающими. Отъ нихъ инкуда не уйти, не укрыться ни въ какой пустынь. И практики обязуютъ церковь активно участвовать въ нихъ на томъ основаніи, что церковь есть одна изъ идейныхъ силъ въ ряду другихъ такихъ же силъ, управляющихъ народами и человѣчествомъ, и потому должна дѣйствовать тѣми же самыми методами, какъ и другія силы, т. е. пропагандой, организаціей массъ и перевѣсомъ большинства голосовъ. Съ исключеніемъ, конечно, насилія и вооруженной революціонной борьбы.

Умы метафизическіе и мистическіе не могутъ смотрѣть такъ просто. Хотя историческій фактъ вліянія христіанства на міровую культуру и для нихъ безспоренъ, но пути и методы этого вліянія представляются имъ не всѣ столь простыми и не всѣ пріемлемыми. Сферой прямого воздѣйствія христіанства они признаютъ только отдѣльную человѣческую личность, ея сердце, ея душу. Черезъ христіанское преобразование «внутренняго чловѣка» уже *само собою* должна преобразоваться изнутри, незамѣтно и постепенно и вся среда, въ

которой обновленный духовно христианский человек живет и действует: — общество, государство, культура. Последние живут и развиваются по своим собственным натуральным законам, внешним для христианства, но могут подвергаться и его влияниям и лишь до некоторой степени преобразоваться. До конца они для христианства неприемлемы, ибо чужды по своей природе. Это категории не духовного, а космического порядка. Господь противопоставил себя «миру сему», а апостол любви заповедал нам «не любить мир» сей. Категория «общества» — от «мира сего», а потому христианское сердце не должно прилипнуть к ней. Социальная жизнь есть некая механика сцепления личностей и фатально подчинена некоторой механической закономерности, чуждой царству духовной свободы, каковыми является христианская религия, церковь. Вот только эта духовная «социальность», общение святых в церкви, где личность человеческая принимается в ее царственной полноте, а не как механическая молекула и дробь, только эта одна «общественность» есть подлинно христианская. Будучи подлинным живым членом этой мистической общественности, отдельный христианин, а через него и вся церковь, являются «духовно-автоматически», внутренне, незамытно просвещающим, возвышающим и преобразующим общественность внешнюю, греховную. Все другие методы, кроме этого, нудящего от глубины личного преображенного духа, суть методы нехристианские. В некоторых благоприятных случаях они приемлемы и для христианской совести, в других они воспринимаются ею как чуждые и даже прямо антихристианские.

Такая аскетически равнодушно, безразлично, холодно, отчужденно и даже враждебно относится к социальной сфере деятельности человечества множество христианских церквей и сект, за малыми, не характерными и нетипичными исключениями. Особенно характерно и показательно, что самая древняя по духу и самая близкая к колыбели христианства, к истокам первой евангельской проповеди, церковь восточная, именно она по преимуществу проникнута этим аскетическим, эсхатологическим безразличием к культурному историческому строению. Это не требует особых доказательств. Об этом вещает каждая строка восточной литургии, наиболее адекватно отражающей дух восточного благочестия, каждая строка дидактической литературы отцов и старцев, вождей восточной святости.

Следуя инстинктивно и верно этому духу, православная консервативная среда и клириков и мирян воспринимает всякие призывы к общественному делу, как призывы

плотскіе, языческіе, нехристіанскіе, уводящіе въ сторону отъ церкви и даже въ прямое антихристіанство. Объ этомъ мы должны добросовѣстно свидѣтельствовать, чтобы не скрывать трудностей проблемы о призывѣ церкви къ социальной активности.

Между тѣмъ и православная догматика и православная мораль, какъ и вообще всякая христіанская этика, требуютъ съ необходимостью отъ всѣхъ христіанъ и отъ церкви, кромѣ личной аскезы, также и *аскезы общественнаго служенія*, кромѣ личнаго индивидуальнаго спасенія, также и *общественнаго спасенія*. «Общественнаго» не только въ смыслѣ мистическаго, церковнаго общенія святыхъ, но и въ смыслѣ возможно болѣе успѣшнаго вовлеченія внѣшняго для церкви человѣческаго общества на пути спасенія христіанскаго. Въ предѣльной перспективѣ это — максимальная христіанизация человѣческаго общества, проникновеніе его началомъ любви, уподобленіе его общенію церковному. Мы говоримъ обычно «оцерковленіе» общества. Это не значитъ превращенія его въ церковь, но именно преображеніе его цѣлей, формъ и методовъ по образу церкви въ духѣ евангелія.

Все это для насъ самоочевидные выводы изъ догмата о Богочеловѣчествѣ. *Христосъ* не только Первосвященникъ и Пророкъ, но и *Царь*. Онъ Царь-Глава не только мистическаго, невидимаго, интимнаго царства душъ. Но это царство душъ съ неизбежностью должно воплощаться въ видной, внѣшней, даже матерьяльной жизни внутренне христіанизованнаго человѣческаго общества. Теократія мистическая должна виявить и доказать свою реальность въ теократіи или точнѣе въ *христократіи* и внѣшней. Когда христіане поютъ въ римско-католическомъ гимнѣ — *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, всякій въ правѣ ихъ спросить словами ап. Іакова: «покажи мнѣ вѣру твою изъ дѣлъ твоихъ» (Іак. 2, 18). И христіане добросовѣстно продѣлали въ своей исторіи разные опыты христократіи: въ созданіи христіанскихъ государствъ, христіанской культуры, философіи, науки, искусствъ, литературы, филантропіи. И всѣ средніе вѣка христіанскіе народы и не сомнѣвались, что все человѣческое творчество должно дѣлаться «*во имя Христово*»; что *Христосъ* — *Царь надъ всѣми дѣлами человеческими*, и въ особенности надъ дѣлами общенародными, общественными, государственными; что короли и вожди народовъ суть только *слуги Христа и церкви* во всѣхъ дѣлахъ земныхъ и человѣческихъ. Принципіально христіане не должны и не имѣютъ права думать иначе. Но увы, въ новыя вѣка христіане отъ этой дѣтской, твердой вѣры своей отступили. Усумнились въ ея правотѣ. Малодушно уступили свое командное, руководящее въ культурѣ поло-

женіе эмансипировавшемуся отъ религіи, лаическому, и даже антирелигіозному просвѣщенію. Дирижерскій жезлъ надъ челоуѣчествомъ въ его міровомъ культурномъ строительствѣ давно уже окончательно взятъ въ руки лаическими силами. Церковь вытѣснена и часто даже съ насиліемъ изгнана изъ обширныхъ сферъ общественной жизни, именно съ прямой цѣлью, чтобы она не смѣла впредь христіанизовать жизнь, строить видимое царство Христова.

Такимъ образомъ *самъ соперникъ и врагъ Церкви* — міровой лаицизмъ *указываетъ* ей, въ чемъ ея сила и *призваніе* на общественномъ поприщѣ. Онъ хочетъ быть душой, центромъ и главой всей жизни, чѣмъ нѣкогда была Церковь. По своему универсализму лаицизмъ хочетъ стать на мѣсто религіи, упразднить и замѣнить ее. Онъ уже паганизировалъ всѣ сферы жизни. Церкви приходится вновь *отвоевывать эти потерянные позиціи*, вновь крестить и христіанизовать государства; право и общественность, науку, культуру, экономику, технику. Эта неизбежная война за новую христіанизацию міра снимается съ насъ всѣ аскетическія сомнѣнія: законно ли, православно ли звать церковь къ служенію общественному? Поздно сомнѣваться, когда уже идетъ оборонительная война съ принципиальнымъ врагомъ царства Христова. Для него аскетическое отступленіе церкви въ область только личнаго спасенія душъ вѣрующихъ есть прямая сдача и *капитуляція Церкви*. Онъ только этого и добивается. Убить христократическій реализмъ церкви, это — цѣль «князя міра сего»: Церковь, безучастная къ дѣламъ міра сего, есть уже не царство Христово, а какой то импотентный буддизмъ. Это дезертирство съ поля сраженія въ вѣкъ рѣшительныхъ битвъ евангелія съ міровымъ антихристіанскимъ фронтомъ.

Наоборотъ, въ нашу эпоху мы будемъ бить тревогу и *мобилизовать* всѣхъ вѣрующихъ во Христа, всѣ силы Церкви, чтобы принимать участіе въ рѣшеніи *всѣхъ міровыхъ, общечелоуѣческихъ проблемъ* съ христіанской и церковной точки зрѣнія. Предоставимъ ордену аскетовъ и пустынниковъ привилегію созерцательной жизни, какъ и всякому спеціальному ордену Церкви. Но обще-обязательнымъ *типомъ* церковнаго служенія и христіанской *активности* (преимущественно въ наше боевое для Церкви время) должно быть именно *общественное служеніе*, въ широкомъ значеніи этого термина. Разумѣется само собой — и это азбука для христіанина, — что это «христіанское общественное служеніе» должно совершаться только на твердой базѣ внутренней припадленности къ Церкви, подъ ея мистическимъ и авторитетнымъ руководствомъ, питаться и преображаться благодатными силами Церкви. Никонмъ образомъ не автономно, не на гумаки-

тариомъ просто осіованіи. Только тогда оно не собьется съ пути евангелія и будетъ въ силахъ направлять общій ходъ даже секулярной культуры къ цѣлямъ царства Христова.

Церковь *должна имѣть свои отвѣты на естъ вопросы* жизни общественной. Конечно отвѣты не технического, а принципиальнаго свойства. Сфера церкви — *аксіологія*, оцѣнка всего примѣнительно къ задачамъ Царства Божія. Свободная и управляемая экономика, капитализмъ и социализмъ, демократія и цезаризмъ, пацифизмъ и милитаризмъ, націонализмъ, фашизмъ, коммунизмъ и т. д. — рѣшительно всѣ формы и явленія человѣческаго коллективизма должны быть оцѣнены Церковью. Она должна дать своимъ членамъ руководственныя указанія, какъ относиться къ каждой изъ существующихъ системъ общежитія и какъ себя вести и что дѣлать внутри этихъ системъ. И принципиально и тактически. Съ одними бороться, другія защищать, третьи реформировать, четвертыя самымъ создавать по иновому, собственному плану.

Вопросъ — гдѣ, въ какомъ или въ какихъ центрахъ Церкви найти такое руководство къ общественному служенію сводится къ вопросу о формахъ церковнаго авторитета. Если у насъ нѣтъ непогрѣшимаго римскаго центра, то мы имѣемъ практически и жизненно достаточныя формы «соборности» всѣхъ степеней, отъ нисшихъ до высшей — «вселенской», чтобы спокойно работать и знать, что и безъ ветхозавѣтнаго «уримъ и тумимъ» мы всегда найдемъ въ соборномъ церковномъ сужденіи и контроль, и судъ, и руководство и помощь.

Участіе церкви въ общественномъ міровомъ строителствѣ, — не означаетъ ли отвлеченія іерархіи, священства отъ алтарей, отъ ихъ специфическаго апостольскаго «служенія слова», обміршенія пастырей, погруженія ихъ въ принижающую житейскую суету? Никويمъ образомъ. И Церковь, канъ всякое организованное общество, слѣдуетъ началу раздѣленія труда. Если священство есть служеніе слова и алтаря, то множество мірякъ есть богатѣйшій резервуаръ силъ для всѣхъ видовъ общественнаго служенія во имя Христова. *Званіе мірянина* въ Церкви есть званіе, обязывающее къ многообразнымъ формамъ преимущественно общественнаго и культурнаго служенія. Ради мощности и эффективности этихъ служеній міряне, совмѣстно съ своими пастырями, но преимущественно именно міряне, *должны быть организованы* во множество специальныхъ *братствъ или орденовъ* и являть въ цѣломъ какъ бы технически усовершенствованную *армію слугъ Церкви* со всѣми видами духовнаго оружія. Эта армія должна быть вкраплена въ систему общей жизни и общихъ отношеній и тамъ направлять ходъ дѣлъ въ духѣ евангелія и тѣмъ до-

стигать посиленнаго преображенія міра по образу церкви, — такъ называемаго «оцерковленія» жизни.

Есть два метода вліянія Церкви на культуру и общественность. Назовемъ одинъ методъ условно «клерикальнымъ». Это, когда Церковь, руками своей іерархіи берется за государственную власть, когда она устраиваетъ свои церковныя партіи въ политикѣ, когда создаетъ свои школы, свои социально-экономическія группировки и т. д. И другой методъ — назовемъ его «молекулярнымъ», когда Церковь, чрезъ своихъ членовъ и черезъ цѣлыя ихъ братства-ордена участвуетъ во множествѣ общегосударственныхъ, общекультурныхъ учреждений, корпорацій, организацій, въ различныхъ уже существующихъ партіяхъ, въ академіяхъ, университетахъ, въ общей прессѣ, въ общей свѣтской жизни и вездѣ посиленно проводитъ свое христіанское вліянiе. Это методъ наиболѣе доступный и гибкій. Его преимущества подсказываются намъ тѣмъ существеннымъ обстоятельствомъ, что въ наше время уже нѣтъ въ дѣйствительности патріархальныхъ условий, когда все государство, вся нація, всѣ учрежденія были монолитно христіанскими. Тогда теократическіе планы проводились прямо, клерикально, по системѣ государственнаго принужденія. Ничего этого нѣтъ теперь въ природѣ вещей. *Теперь христіане* не по паспорту только составляютъ *меньшинство* даже въ офціально-христіанскихъ государствахъ. Какъ меньшинство, они не имѣютъ ни права, ни возможности навязывать иновѣрному и невѣрующему большинству своихъ христократическихъ плановъ. Имъ остается только бороться за евангельскія начала путями *«молекулярнаго» воздѣйствія внутри общихъ формъ жизни*. Этимъ преобладающимъ методомъ не исключается, въ нужныхъ случаяхъ, и практика особыхъ, церковныхъ формъ, по методу, условно названному нами «клерикальнымъ».

Вотъ именно «меньшинственное» положеніе въ новое время христіанъ средѣ свѣтскихъ формъ государственности и общественности и умаляетъ практическую роль чисто церковныхъ, каноническихъ единицъ, каковыя приходы, епархіи. Абсолютно цѣнные и священные для жизни интимно церковной и мистической, эти каноническіе организмы часто совершенно несоизмѣримы съ формами внѣцерковной общественности. Приходы, какъ еднницы авторитетныя только въ предѣлахъ даннаго вѣроисповѣданія, не могутъ, какъ таковыя выступать съ вотумомъ по вопросамъ политическимъ, экономическимъ, культурнымъ. Отдѣльные христіане, составляющіе приходы, должны или персонально, или группами и братствами вливаться въ формы свѣтской обществённости и черезъ нихъ проводить въ общую систему жизни то, что нужно Церкви.

Каноническая система организации церкви, таким образом недостаточна для общественного служения Церкви среди иновѣрнаго и невѣрующаго большинства. Здѣсь на первое мѣсто по своей цѣлесообразности выдвигается система организаций братствъ-орденовъ, связывающая христіанъ по сродству ихъ профессій и специальностей въ интересахъ церкви. Безъ максимальнаго развитія и усиленія этой системы не одержать Церкви нужныхъ побѣдъ на обширномъ полѣ христіанизации всей жизни.

Какъ ни труденъ, какъ ни длителенъ этотъ христократическій процессъ преображенія космической, языческой, христоборческой системы жизни въ жизнь, сообразную съ духомъ евангелія, ни отдѣльный христіанинъ, ни вся церковь не могутъ не жить надеждой, что они созидаютъ здѣсь на землѣ, въ этой грѣшной и несовершенной средѣ, иѣкій *Градъ Божій*, спасаютъ не только свои отдѣльныя души, но спасаютъ и свою грѣшную общественность, свою общую жизнь и все свое *общее историческое творчество*, совершаютъ не только личное, но и совмѣстное *общественное спасеніе во Христѣ*, творятъ новую теократію — христократію.

А. Карташевъ

14. VI. 1934.

КРИЗИСЪ ИСКУССТВА

При окончательномъ подсчетѣ завоеваній и утратъ въ области духовныхъ и культурныхъ цѣнностей нашей эпохи въ общемъ итогѣ приходится снести на дефицитъ одну величайшую цѣнность.

Всякій кому дорого искусство, кто сознаетъ его первостепенное значеніе въ культурѣ человѣческой, и для культуры, кто живетъ съ нимъ и въ немъ, не можетъ съ глубокой скорбью и тревогой не осознать, исходя изъ высшаго критерія міровой іерархіи цѣнностей, что нынѣ искусство во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и отрасляхъ *снизилось* во всемъ своемъ уровнѣ, уменьшилось въ удѣльномъ вѣсѣ, снижается и мелчаетъ все больше и больше.

Во всѣхъ областяхъ искусства встрѣчаются, конечно, и хорошія произведенія и недоженные таланты, *но великаго искусства больше нѣтъ*.

Почему его нѣтъ? Вѣрнѣе, больше нѣтъ? Можетъ ли оно быть? Или *уже* не можетъ? Или *теперь*, не можетъ, въ нынѣшней установкѣ жизни и культуры, и *почему* не можетъ? И это не зависимо отъ природной одаренности отдельныхъ индивидуальностей.

Это — великая, глубокая, тревожная проблема, вѣрнѣе рядъ проблемъ неразрывно связанныхъ съ сознаніемъ тѣхъ пустотъ и неблагополучій въ духовной жизни (мы уже не говоримъ объ устроеніи земной), которыя мы испытываемъ, чувствуемъ и переживаемъ какъ сыны нашего вѣка.

Озаглавивъ нашу статью: «Кризисъ искусства» мы ясно сознаемъ, что эти слова могутъ вызвать недоумѣніе.

Намъ скажутъ: искусство, какъ самое яркое выявленіе культуры народа является отраженіемъ мыслей и настроеній той или иной эпохи, и какъ таковое оно поделастно *конечно* общему закону исторической эволюціи. Вполнѣ естественно, что каждая эпоха не можетъ не создавать свои, соответствующ-

щія ей, естетическія понятія и формы. Формы эти мѣняются подобно тому, какъ движется и мѣняется все въ потокѣ исторіи. *Пантасет*. Течетъ и мѣняется философская, научная мысль. Если говорить о «кризисѣ», то послѣдній на своемъ пути развиваются подъ знакомъ почти непрерывнаго кризиса, что не означаетъ ни въ какомъ случаѣ кризиса науки вообще какъ таковой.

Но если принять этотъ терминъ (какъ это часто дѣлается) по отношенію къ смѣнѣ научнѣхъ законовъ и методовъ, то понятіе о кризисѣ въ сферѣ *религіи, морали и искусства*, являющихся *тремя основами жизни, чувства* нельзя по природѣ своей приравнять ни къ какому сдвигу въ сферѣ научной мысли (*).

Въ этой сферѣ чувствъ истина является *постулатомъ* въ противоположность законамъ основаннѣмъ на опытѣ и доказательствѣ въ области научной мысли. Въ сферѣ чувствъ есть абсолютное *да*, или *нѣтъ*.

Поэтому терминъ «кризисъ», примѣняемый у одра больного въ *этой* сферѣ, въ частности въ искусствѣ, приобретаетъ значеніе весьма къ нему близкое.

Подобный кризисъ есть *полный переломъ*, а не новая слѣдующая ступень развитія, подобно смѣнѣ ступени на пути продвигающейся во мракѣ научной мысли, нащупывающей истину, ее завоевывающей и въ ней разочаровывающей, принимающей и отвергающей ту или другую гипотезу.

Понятіе о *кризисѣ искусства*, о которомъ будетъ идти рѣчь, нами *рѣзко противопоставляется* (и это вопреки взглядамъ многихъ историковъ искусства) понятію даже самой рѣзкой смѣны въ порядкѣ эволюціи. Оно означаетъ *полный срывъ, гибель абсолютная* утраченіи великой цѣнности, а не *низведение* или *обезцѣниваніе* прежней, временной иллюзорной, отжившей *опровергнутой* цѣнности въ силу появленія и признанія *новой* есмѣняющей, какъ это имѣетъ мѣсто въ исторіи научныхъ законовъ (**).

О подобіи кризисъ, вѣрнѣе двухъ моментахъ *кризиса искусства* христіанской эры мы и будемъ говорить, о двухъ *глубокихъ взрывахъ* изъ самыхъ иѣдръ, а не о кризисахъ въ

*) И это безъ всякаго противорѣчія съ законами исторической перспективы и съ объективной исторической оцѣнкой явленій.

**) Научныя теоріи Ренана, Штраусса, Соломона Рейнана, Гюйо (*l'Intelligence de l'Avenir*), и друг., открывшія штормъ по цитадели религіи ставили вопросъ бытія или небытія религіи *вообще* — быть или не быть, приводя таюю альтернативой къ черной безднѣ въ сферѣ чувствъ путемъ уничтоженія цѣнности окончательно незамѣнимой и это въ порядкѣ кризиса.

искусствѣ въ отдѣльныя эпохи, что привело бы къ очерку отдѣльныхъ школъ и теченій; короче къ очерку исторіи искусства, отнюдь не входящему въ нашу задачу.

Тема о кризисѣ искусства столь широка, сложна и многогранна, что за недостаткомъ мѣста приходится не расписываться въ ширь, а идти въ глубь, заостряя тему на самомъ существенномъ н, на сей разъ, ограничивая ее *пластическимъ искусствомъ*. Такихъ срывовъ, кризисовъ пластическаго искусства христіанской эры мы считаемъ *два*.

Первый ознаменовалъ собой конецъ подлинной религіозной живописи, наступившій въ эпоху Возрожденія. *Второй* кризисъ искусства мы усматриваемъ въ нашей современной эрѣ: кризисъ глубочайшій, параличъ, породившій своего рода *эсхатологию* искусства.

Надо ли говорить о томъ, какую отвѣтственность беремъ мы на себя и до какой степени заостряетъ основную мысль, говоря объ эпохѣ Возрожденія, столь ослѣпительной по блеску талантовъ, что она представляла собой кризисъ не въ искусствѣ, а *самого искусства*.

Подобно тому какъ врачъ усматриваетъ будущій параличъ въ измѣненіи рефлексовъ зрачка — признакъ обреченности больного, несмотря на кажущееся цвѣтущимъ его здоровье, мы усматриваемъ по яснымъ признакамъ въ этой внѣшней блестящей эрѣ искусства его будущій закатъ — процессъ измѣряемый, конечно, столѣтіями.

* * *

Для раскрытія сути перваго изъ двухъ названныхъ кризисовъ, надо подняться на двѣ самыя высокія вершины горняго кряжа искусства, съ ихъ высотъ многое станетъ ясно, откроется широкая даль.

Какимъ было искусство до Возрожденія, какова его природа, его значеніе, и какова природа искусства Возрожденія, первое искусство, умертвившее, поразившее его въ самое сердце и уже во всякомъ случаѣ *не развившее и не усовершенствовавшее* «искусство примитивное», какъ мы читали во многихъ учебникахъ и трудахъ по исторіи искусства (*). Неудивительно, что въ связи съ этнмъ, залы съ примитивами въ музеяхъ обычно разсматривались какъ залы «приготовитель-

*) Мы увидимъ изъ послѣдующаго, какое поистинѣ изумительное недомысліе заключало въ вѣкахъ это понятіе «примитивъ», заключающее въ себѣ представленіе о послѣдующей ступени болѣе совершеннаго достиженія, болѣе *зрѣлаго*, болѣе высокаго искусства, каковымъ въ этомъ представленіи является, конечно, эпоха Возрожденія.

наго класса» въ сравненіи съ залами картинъ Возрожденія.

Слѣгуя традиціямъ и завѣтамъ Востока, искусства Ассирій, Халден, Египта и наравнѣ съ ними Христіанское искусство до эпохи Возрожденія было *религіознымъ* въ самомъ широкомъ и глубокомъ смыслѣ слова, т. е. изобразителемъ *міровыхъ идей въ аспектѣ религіознаго міросозерцанія*. Высокое назначеніе этого религіознаго искусства заключалось въ символическомъ отображеніи трансцендентнаго міра божественныхъ истинъ Евангельскаго слова. Подобное задание требовало соответствующей темы *одухотворенной формы* высочайшей по совершенству, глубокой по значенію, подчасъ ослѣпительной по роскоши (*), что и повлекло за собой соответствующую технику и выборъ матерьяла какъ средства выраженія религіозной мысли (замѣтимъ, что восточные аттачизмы и традиціи, коренящіеся въ русскомъ народѣ, содѣйствовали сохраненію этой формы въ Россіи даже послѣ наступившаго въ Европѣ кризиса).

Подымаясь на вершину не будемъ задерживаться тамъ, гдѣ это религіозное искусство было еще во власти античнаго стиля (живопись катакомбъ и самыхъ древнихъ мозаикъ и фресокъ) и на склонѣ внизъ, когда оно стало проникаться античнымъ духомъ Возрожденія.

Исторія не знаетъ такого момента въ искусствѣ, какъ эпоха религіозной живописи до Возрожденія, когда выявилось бы болѣе тѣсное сліяніе *цѣли, средствъ и темы* въ искусствѣ.

Въ настоящее время оно отвѣчаетъ потребности «какъ» и только «какъ» въ большинствѣ случаевъ, а рѣдко «что», и менѣе всего «для чего».

Въ эту эпоху «что», и «для чего» мыслились неразрѣвно вмѣстѣ: это была *неразрывная тріада* въ сферѣ художественныхъ представленій.

«Что»: Богъ, Богородица, Святые, небесныя сферы рая. «Для чего» — для христіанской вѣры, религіи и церкви. Объектъ и цѣль обусловили *средство* и орудіе, *матерьялъ*, играющій въ искусствѣ, гораздо болѣе, чѣмъ думаютъ, рѣшающую роль.

Матерьялъ религіозной живописи былъ указанъ стѣной храма. Форма изображенія на вертикальной прямой или полукруглой плоскостной архитектурной поверхности определялась мудрой и глубокой мыслью — *двумя измѣреніями*, исключающими третье измѣреніе какъ запретный плодъ, содержащій въ себѣ соблазнъ и опасности иллюзій и реальности, обмана зрѣнія.

Матерьялъ и форма, техника, архитектурность компо-

*) Мозаика.

эциін, требующая строгой, подчеркнутой, обобщенной линии, все то, что считалось неумѣлостью, примитивностью — отсутствіе перспективныхъ сокращеній плановъ и линий, отсутствіе свѣта-тѣни, отсутствіе гибкости въ движеніяхъ, отсутствіе индивидуальности въ выраженіи ликовъ схематически сведенныхъ къ одной формулѣ глазъ, рукъ и ногъ, трактовки одѣяній, упрощенность фона нарочито сведеннаго къ одной золотой поверхности — все сводилось къ одной общей поставленной задачѣ, къ одной руководящей главной идее: *Temps absolu* — вѣчность духа, души — такова доминирующая, отвлеченная идея, которая не укладывается въ понятія о переменчивыхъ формахъ земного бытія и, которая не мирится съ идеей пространства и времени, изображеніемъ случайныхъ движеній тѣла, случайной игры взора, случайной игры цвѣта и свѣта, случайнаго пейзажа, случайнаго сюжета, повѣствовательнаго мотива, взятаго изъ реальнаго міра.

Эта отвлеченная идея конкретизируется въ двухъ видахъ, въ планѣ внѣшняго изображенія въ ту эпоху:

Въ Ритмѣ и Символѣ.

Ритмъ во всемъ архитектурномъ построеніи композицій; ритмъ объемовъ, музыкальной гармоніи линий и красочныхъ поверхностей, ритмъ въ мудромъ соответствіи и равновѣсіи частей (въ линейномъ ихъ обрамленіи), сведенныхъ къ цѣлому, законотворному построению; Ритмъ — однообразная повторность, математическая логика, величавое спокойствіе, равновѣсіе и соответствіе, дающее впечатлѣніе безконечности, вѣчности, неизмѣнности, *самъ по себѣ* носилъ въ художественныхъ представленіяхъ той эпохи (а равно и въ Египетскомъ искусствѣ) *великую мистическую тайну* нѣкихъ высшихъ непреложныхъ законовъ, которыми управляется движеніе свѣтилъ и механика мірозданія.

Поскольку Ритмъ заложенъ былъ въ основу религіозной живописи, постольку онъ опредѣлялъ ея религіозное значеніе.

Ритмъ мыслился какъ духъ, духовный элементъ, заключенный въ самой формѣ изображенія, даже внѣ вопроса о содержаніи изображенія. Онъ *самъ по себѣ* былъ призванъ дѣйствовать на мысль и эстетическое сознаніе *независимо отъ фабулы, темы*, повышавшихъ до предѣльной высоты въ искусствѣ той эпохи его непосредственное дѣйствіе.

Ритмическія построенія композицій, развивающіяся правильными волнами и кругами отъ центра къ периферіи, симетрія, равновѣсіе частей, правильность чиселъ и интерваловъ въ подобномъ искусствѣ были словно подчинены нѣкой вѣчной, творческой, мудрой, высшей *міровой волѣ*, отобра-

женіи въ художественномъ твореніи, воли, дающей образамъ свою особую жизнь и свое *безпрерывное движеніе*, столь же постоянное, сколько закономерное (и быть можетъ гораздо болѣе убѣдительное, чѣмъ изгибы торсовъ у Микель Анджело).

Христіанская фреска — это міръ, *микрокосмъ*.

Въ этомъ аспектѣ міровья идеи могли получить свое совершеннѣйшее въ исторіи всего искусства выраженіе. Этому способствовалъ всемірно на ряду съ ритмомъ второй неизмѣнный, и основной принципъ, заложенный въ искусствѣ той эпохи — *Символь*.

Символическое изображеніе матеріи въ художественномъ представленіи той эпохи въ смыслѣ символики линій, красокъ, формъ, должно было *очищать* матерію изображаемаго сюжета, или облика отъ реальныхъ, случайныхъ, преходящихъ элементовъ, подлежащихъ чувственному воспріятію, наблюденію, изученію глаза и *одухотворять матерію* путемъ отбора, синтеза, обобщенія и прохожденія образа черезъ сферу ментальную, духовную, черезъ сферу творческой вдохновенности мастера самаго высокаго порядка (*).

На такомъ принципѣ основана была вся *символика красокъ*, вся красочная іерархія отъ золота, бѣлилъ и киновари до темныхъ гаммъ охры и зелени. Отсюда радужныя краски райскихъ сферъ, огненные херувимы, словно растворяющіеся въ небесномъ заревѣ, и, наконецъ, ин одной краской не могущій быть изображеннымъ, сіяющій въ бѣлой ризѣ, со сверкающими лучами золотого «астиса», образъ Спасителя.

Художественное изображеніе, такимъ образомъ, ритмомъ и символикой очищенное, просвѣтленное, обобщенное, дѣлалось доступнымъ сверхчувственному духовному воспріятію — *духовному оку*. Этимъ самымъ оно пріобрѣтало значеніе *высшаго творенія*, и вызывало *высшаго порядка эмоцію*.

Отсюда, на основаніи этихъ принциповъ, и вся сдержанность, обобщенность и символика въ изображеніи самихъ эмоцій, которое въ искусствѣ самаго строгаго типа той эпохи не считалось вообще допустимымъ (**).

Въ этомъ искусствѣ, въ статичности, іерархической неподвижности, «окаменѣлости» (какъ часто принято выражаться), надо усматривать *внутреннюю динамику* ритма въ противоположность темѣ, которая является *статическимъ* моментомъ.

Во времени — тема, фабула, изображаемый эпизодъ являются моментомъ *случайнымъ, преходящимъ* въ противопо-

*) Изъ этого явствуетъ, насколько это понятіе символическаго изображенія глубже понятія стилизованной формы.

**) У Джотто, послѣдняго изъ могиканъ великой религиозной живописи, и на иконахъ лучшей эпохи, эмоціи выражались въ монументальной формѣ синтетическаго стиля.

ложность вѣчной идеѣ, заключенной, какъ мы указали, въ символикѣ и ритмѣ.

Только подобная форма искусства могла быть въ представленіи эпохи достойной изобразительницей трансцендентнаго міра идей и понятій, религіозныхъ вѣрованій, чувствъ и догматовъ, только этымъ нарѣчіемъ линій и красокъ, могущихъ быть поясненными.

Всякій реалистическій элементъ, всякая произвольная художественная затѣя не могли не считаться *профанаціей*.

Въ связи съ этимъ характеромъ и заданіемъ искусства, послѣднее строго охранялось путемъ соблюденія *двухъ важнейшихъ принциповъ*.

1) *Канонами искусства*, не терпящими ни вольнаго толкованія, ни произвола индивидуальнаго творчества (*).

2) *Жреческимъ служеніемъ* искусству. Познаніе держалось въ тайнѣ какъ и во всѣхъ религіяхъ, и во всѣхъ религіозныхъ искусствахъ древнихъ культуръ, оно было привилегіей *избранныхъ и посвященныхъ*; оно держалось надъ сферой пониманія толпы и только черезъ символы и ритуалы низводилось къ уровню человѣческаго разумія. Художники, контролируемые и отбираемые путемъ строгаго отбора, были *жрецами* наравнѣ съ жрецами науки, астрономами, философами, теологами и были служителями религіи и церкви, и наравнѣ съ ними науки.

Этымъ устанавливалась связь, неразрывная *связь искусства съ религіей и съ наукой*.

Въ связи со смѣной всѣхъ понятій, идей, уклада жизни, міровоззрѣнія, убѣжденій, въ связи съ гуманистическими вѣяніями новой эпохи, кризисъ съ эпохи Возрожденія явился *крушеніемъ и всего міра художественныхъ представленій, самыхъ основныхъ принциповъ искусства*.

Природа новаго искусства видоизмѣнила и самый *процессъ воспріятія* художественнаго изображенія. Отнынѣ лучи отъ воспринимаемаго художественнаго изображенія преломлялись лишь въ *физическомъ фокусѣ глаза*, и воспріятыя мозговыми центрами давали *зрительную эстетическую эмоцію*.

Лучи *духовные*, излучаемые предшествующимъ религіознымъ искусствомъ, преломлялись въ глубоко лежащемъ *духовномъ внутреннемъ фокусѣ* — и давали эмоцію углубленно созерцательную, давали мечтательно-мистическое молитвенное настроеніе.

*) «Non est imaginum structura pictorum inventio, sed Ecclesiae Catholicae probata legislatio et traditio». Постановленіе Никейскаго Собора.

Кризисъ обнаружился одновременно во всѣхъ планахъ — внѣшнемъ и внутреннемъ.

Въ планѣ внѣшнемъ произошла смѣна оптического закона въ связи съ пріятіемъ *третьяго* измѣренія. Оно ввело въ искусство реальныя и выпуклыя формы человѣческой фигуры и пейзажа, перспективное сокращеніе къ одной точкѣ схода, обусловило обманъ зрѣнія, иллюзію *дѣйствительности*, «прорыва» поверхности стѣны.

Въ связи съ этимъ въ планѣ композиціи глубокое по смыслу, и сложное по содержанію, ритмическое построеніе и концепція символическаго порядка, замѣнились заданіемъ иного, болѣе низкаго порядка эффектной *компановки картины*.

Достигнуто было, и въ высокой мѣрѣ, то, чего изъ принципа избѣгали въ предшествующую эпоху (*).

Не меньшій сдвигъ произошелъ и въ *планѣ внутреннемъ*.

Какъ разрывной снарядъ взорвалъ весь міръ художественныхъ представленій, провозглашенный Леонардо да Винчи, ожесточеннымъ врагомъ древнихъ канонѣвъ принципъ, что композиція должна имѣть цѣлью изобразить «наиболѣе удачно выбранный моментъ какого либо дѣйствія» (Тайная вечеря, Леонардо). Это заключало въ себѣ приговоръ, вынесенный новымъ искусствомъ всей художественной эпохѣ, всему художественному мировоззрѣнію.

Все заданіе свелось къ изображенію того, или иного *дѣйствія, эпизода, переживанія* съ повышеннымъ реализмомъ и наибольшей убѣдительностью психологическаго элемента.

Полный разрывъ со старымъ міромъ художественныхъ формъ и представленій, конечно, ярче всего выявился и отразился въ той сферѣ, въ которой ярче всего проявилась художественная идеологія прежней эпохи, а именно въ сферѣ религиозныхъ представленій и концепцій.

Уже не говоря объ изображеніи самого Божества въ реальныя формы Богочеловѣка, а постепенно (подъ вліяніемъ идей гуманизма) и въ простой человѣческой образъ, утратившій всѣ символическіе и божественные признаки, наконецъ, въ образъ Аполлона и Эфеба (подъ вліяніемъ увлеченія классической древности), уже не говоря о превращеніи облика Богородицы въ портретное изображеніе свѣтлокудрой красавицы или чериоокой Римлянки, или Испанки, согласно съ представленіемъ о женской красотѣ въ той или иной странѣ — глубокой переломъ въ искусствѣ ярко сказался и въ концепціи *религіозныхъ темъ*, какъ во внѣшней формѣ, такъ и во

*) Незнакомство съ законами перспективы въ ту эпоху, какъ извѣстно, вполне опровергнуто.

виутреиниємъ содержаніи (*). Наиболѣе показательнымъ моментомъ, выявляющимъ неразрывную связь прочными узами связавшую искусство съ земными формами и представленіями, является періодъ временнаго возврата свѣтскаго языческаго реалистическаго искусства Возрожденія (эпохи Медичи) къ религиознымъ истокамъ среднихъ вѣковъ и это под влияніемъ громовыхъ обличительныхъ рѣчей и костровъ Саванароллы.

Искусственно пестрый свѣтъ волшебнаго фонаря проектировался на забытыя темы мозаикъ и древнихъ соборовъ. Въ этомъ ложномъ свѣтѣ заиграло подражательное религиозное искусство: скорбныя, радостныя, патетическія, псевдомистическія, въ реальныя формы облеченныя, религиозныя забытыя образы, прославленныя на новомъ иарѣчьи, подчасъ сложѣйшихъ аллегорій и живописныхъ композицій. Въ полную противоположность ритмическимъ и символическимъ построеніямъ древней стѣнописи или иконы съ ихъ величавымъ покоемъ разрабатывались самыя разнообразныя психологическія темы иа религиозныя сюжеты, являющіеся для нихъ *предлогомъ*; темы, повергающія зрителя въ атмосферу чловѣческихъ земныхъ волнений, страстей, горестей, ликованій и иерѣдко доходящихъ до пароксизма драмы, или истерической возбужденности.

Искусство, окунувшееся въ *реальный, земной міръ*, не будучи болѣе въ состояніи подняться къ горящему міру художественныхъ идей среднихъ вѣковъ и начала христіанской эры *въ угоду времени* заигрывало съ мистикой на театральныхъ подмосткахъ новаго лже-мистическаго, далеко не всегда искренняго, религиознаго искусства. Пережитки мистическаго элемента выродились въ надуманность и слащавость(**).

Постепенно искусство въ связи съ возрастающимъ увлеченіемъ *живописью для живописи* стало сводиться къ прямому западанію колорита, къ эффектиному распредѣленію красочныхъ пятенъ, къ созвучію красочныхъ гаммъ, къ живописному мастерству. Глазъ художника и зрителя, упражняемый въ новомъ направленіи, отвыкалъ познавать художественныя образы, художественную мысль и языкъ, если не усматривалъ въ нихъ *сходства съ видимымъ міромъ реальныхъ формъ* прелестительныхъ въ ихъ живописномъ или скульптурномъ преломленіи и отображеніи: *наступило царство картины*. Религиозныя темы были однимъ изъ ея сюжетовъ, въ которыхъ

*) Мы не касаемся сложнаго вопроса о значеніи религиознаго произведенія искусства какъ предмета культа.

**) Мистическій сюжетъ оброченія Св. Екaterины съ Христомъ на картинѣ Корреджіо въ Луврѣ.

Божество играло роль персонажа наравнѣ съ другими картинами, сюжетами, другими персонажами, а иногда просто красиваго красочнаго пятна (въ какой нибудь *Pieta*), вкомпанованнаго въ общій красочный аккордъ.

Мелодія міра замѣнила глубокіе звуки органа, хороваго пѣнія умершаго искусства; отдѣльныя свѣтила талантовъ съ ихъ созвѣздіями замѣнили сіяющій млечный путь *соборнаго служенія* искусству; вдохновеніе художника — субъективное, единоличное замѣнило комплексъ вдохновенныхъ творческихъ силъ къ одной цѣли, но не только цѣли, а къ одному наивысшему *идеалу* устремленныхъ (*).

Мы постарались въ общихъ чертахъ раскрыть природу двухъ другъ другу противоположныхъ искусствъ. Въ чемъ же заключается сама сущность кризиса искусства, вообще, имѣвшаго мѣсто въ связи съ этимъ кризисомъ въ искусствѣ? Резюмируемъ нашу мысль: видоизмѣнился видъ искусства и въ связи съ этимъ значеніе и природа искусства въ широкомъ смыслѣ слова.

Ранѣе высшее, чистое искусство (*le grand art*) Востока, Египта, Христіанское искусство (греческое занимаетъ особое положеніе) тянулось въ идеалъ *своемъ* отъ земныхъ формъ, служащихъ ему въ преображенномъ ихъ видѣ, молитвеннымъ нарѣчіемъ, строго въ чистотѣ своей соблюдаемомъ, къ прѣвыше много самого искусства стоящему началу, къ тому, что само по себѣ «sublime».

Искусство силилось и стремилось явиться прославленіемъ высшей міровой идеи и Божества на своемъ человѣческомъ нарѣчій въ общемъ соборномъ порывѣ и на достойномъ соответствующемъ нарѣчій. Искусство эпохи Возрожденія въ прославленіи своемъ человѣка и міра земного, земной твари и плоти, прославляя обликъ человѣка, его переживанія, страсти, аффекты, *связало себя съ человекомъ и міромъ* земными тѣсными узами и, раздѣляя ихъ перемѣнчивую судьбу, въ судьбу ихъ было втянуто. (Подобно тому какъ въ Греціи въ судьбу людей были втянуты боги Олимпа). Искусство стало въ зависимость отъ судьбы земныхъ — человѣка и человечества, *оторвавшись отъ началъ и идей стоящихъ внѣ и выше* превратныхъ земныхъ судебъ, выше личнаго внутренняго міра и личныхъ переживаній, выше самого міра.

Кризисъ выявился въ превращеніи, которое мы и называемъ *первымъ кризисомъ искусства*. Не будучи въ состоя-

*) Утрату этой цѣнности можно понять въ твореніяхъ Рафаэля, несмотря на свой гений, никогда не достигшаго ихъ высотъ, ни глубинъ прежняго искусства.

нии тянуться «vers le sublime», къ началу выше искусства стоящему, отчасти сознательно отъ него отвратившееся, искусство, погрузившееся въ космосъ, само стало *сублимаціей міра* и какъ таковое стало *сублимировать все, рѣшительно все, безъ исключенія*.

Какъ въ огромномъ словарѣ оно стало искать темы для вдохновенія, предметъ для сублимаціи, (а подчасъ и для рабскаго подраженія, копіи найденнаго мотива) — сублимаціи, такъ какъ объектъ ииногда не совершененъ въ своей голой правдѣ, всегда ниже художественнаго о немъ идеализированнаго представленія, а подчасъ и вовсе уродливъ и только въ отображеніи художника дѣлается красивымъ.

Въ этомъ заключается природа искусства. Послѣ кризиса оно сублимируетъ *все*, начиная съ видимой природы, пейзажа, со сложныхъ переживаній, челоѣка и его облика, кончая всѣми видами преступленія и разврата — испитой проституткой, домами терпимости (Тулузъ Лотрекъ), овощью, селедкой на тарелкѣ.

Искусство стало отображеніемъ въ вѣчно текущихъ водахъ рѣки всего что происходитъ на берегахъ, на землѣ — людей, городовъ, природы предметовъ. «Мой талантъ можетъ, ни передъ чѣмъ не останавливаясь, отобразить, сублимировать все» — говоритъ художникъ.

Во что это вылилось и что получилось — будетъ выяснено во второй главѣ.

* * *

Будучи втянутымъ, какъ мы сказали, въ силу иовой природы своей, въ судьбу челоѣческой жизни, искусство отпраздновало пиръ блестящей эпохи Возрожденія, прославивъ земныхъ владыкъ, воеводъ, сраженія и пышный бытъ дворцовъ, расшалившись вмѣстѣ съ утонченными шалунами и развратниками 18-го вѣка; отобразивъ бытъ буржуазіи и крестьянства оно вовлеклось въ бурю социальныхъ вопросовъ оно омѣщанилось заодно съ литературой и, наконецъ, очутилось лицомъ къ лицу съ *демократіей*, и, своимъ *кровнымъ врагомъ, позитивной наукой*, влачицей нашего времени.

Какъ оно свело съ ней счеты, весьма показательно; но раньше приведемъ вкратцѣ, за недостаткомъ мѣста, тревожныя мысли и прогнозы цѣлой плеяды ученыхъ, высказывавшихъ мнѣніе относительно мрачныхъ судебъ искусства въ связи съ эволюціей культуры, опираясь, то на физиологію, то на исторію, то на психологію. Отсюда цѣлая эсхатологія искусства.

По мнѣнію однихъ, культъ красоты жизни все болѣе убивается; обликъ, формы, тѣла человѣческія уродуются, вырождаются въ современной цивилизаціи. Дарвинъ, Гербертъ, Спенсеръ, Ренанъ усматривали источникъ искусства въ желаніи у примитивныхъ народовъ, и у грековъ хвалиться красотой и силой, и въ гордости физической красоты. Тѣмъ точитъ слезы, вспомнивая о красотѣ жизни, и людской породы Еллиновъ; нынѣ человѣкъ, быть, улича — все уродуется. Сама исторія, говорятъ другіе, работаетъ противъ красоты и искусства — нѣтъ болѣе романтики, эпопей. Смертельный вредъ причиняють искусству и политическіе, экономическіе факторы; искусство популяризуется, демократизируется. Толпа, привлеченная нынѣ къ радостямъ искусства, бывшаго ранѣе удѣломъ элиты, снизить діапазонъ предложенія спросомъ иного типа. Искусство создано для элиты, а не для толпы (Ренанъ, Шереръ, Гартманъ).

Исторія работаетъ во вредъ искусству еще и потому, что ведетъ нынѣ къ торжеству *демократіи*, къ общей нивелировкѣ, а въ этомъ заложена огромная опасность. Верхи снизятся, низы поднимутся, общее нивелированіе убьетъ красоту.

Съ другой стороны демократизація культуры не сможетъ не повліять на искусство, уничтожая капиталъ и меценатство, покровителей, собирателей искусства, элиту общественную и роскошь быта.

Наконецъ въ сферѣ *моральной* губительно отражается на искусствѣ грубая, все возрастающая, страсть гаживы и «американизма», распространяющіе на духовную и художественную культуру тлетворное вліяніе.

Таковы, въ самыхъ общихъ чертахъ, главныя доводы пессимистовъ.

Мѣсто не позволяетъ мнѣ выступить въ ихъ спорѣ съ учеными, защищающими болѣе оптимистическую точку зрѣнія. Скажемъ только, что если каждый изъ вышеприведенныхъ взглядовъ можетъ подлежать оспариванію, и если подобные доводы въ отдѣльности не могутъ вполне убѣдить въ непосредственной опасности грозящей гибелью искусства, то *совокупность* приведенныхъ факторовъ несомнѣнно приготовили почву, создали *фонъ* для трагическаго развертыванія событій, и кризиса искусства современной эпохи.

Обостреніе кризиса на этомъ фонѣ обусловлено было факторомъ наиболѣе серьезнымъ, а именно *вліяніемъ позитивныхъ наукъ* на художественное міровоззрѣніе. Ядъ былъ впрѣснутъ первоначально теоріями о природѣ самого искусства. Научно-философскія теоріи эволюціонистовъ и «критицистовъ» строились на психо-физиологическомъ анализѣ происхожденія художественнаго творчества. Одни сводили его къ

поиятію *игры*, быть можетъ полезному гигиеническому упражненію высшихъ способностей человѣка, но, самой по себѣ, ни пользы, ни цѣли не преслѣдующей. Поиатіе объ искусствѣ сводилось къ пустой забавѣ, подобной игрѣ ребенка, или звѣря (Спенсеръ); къ свободной игрѣ воображенія (Кантъ). Въ этомъ отношеніи искусство противопоставлялось наукѣ — началу полезному (Ренанъ).

Становясь на строго научную почву Гербертъ Спенсеръ и Градъ Алленъ доказываютъ путемъ теоріи процесса эволюціи связь закона художественнаго творчества съ зоологическими инстинктами игры и инстинктомъ борьбы. Grand Allen видитъ родство чувства красоты красокъ съ сексуальнымъ инстинктомъ (*sélection sexuelle*) въ своей «*Esthétique physiologique*».) Въ связи съ этимъ находится теорія о сексуальномъ инстинктѣ, какъ о важнѣйшемъ факторѣ художественнаго творчества, широко разработанная Фрейдомъ.

Аналогичныя теоріи господствовали во Франціи (Cousin, Jouffroy). Въ Германіи Шопенгауеръ усматривалъ въ искусствѣ лишь утѣшительницу въ земныхъ горестяхъ. Ренувье, предоставляя въ искусствѣ неограниченную свободу воображенію, не подчиняетъ послѣднее никакимъ слерживающимъ началамъ, никакому контролю морали и разума, считая, что искусство нельзя «prendre trop au sérieux», какъ безответственную игру и забаву.

Къ этому присоединилась еще другая теорія охватившая всю Европу, опровергающая теорію эволюціонистовъ. Согласно этой теоріи искусство есть ни что иное какъ выявленіе жизни, жизненный процессъ; съ жизнью оно связано, какъ и принципъ морали. Оно является гимнастикой нервной системы, гимнастикой ума; оно займетъ мѣсто исчезнувшей религіи, послѣдніе пережитки которой будутъ сметены наукой. Четыре главныя потребности въ жизни: дыханіе, питаніе, движеніе и продолженіе рода (любовь), всѣ эти функціи должны служить объектомъ для эстетическихъ эмоцій и вдохновеній — «le principe de l'art est dans la vie même». Все что съ жизнью связано имѣетъ эстетическое значеніе, оправданіе и смыслъ. «Elargissez votre Dieu!» восклицаетъ Гюйо, яркій поборникъ этой теоріи и столь же яркій противникъ религіи.

Откуда логическимъ послѣдствіемъ является *апологія уродливаго* въ искусствѣ. Разъ есть въ жизни уродливая сторона, то и уродство не можетъ не быть эстетично, пройдя черезъ процессъ творчества. Уродство исчезаетъ передъ лицомъ правды.

Значеніе подобныхъ теорій о природѣ искусства, подѣйствовавшихъ на цѣлую эпоху, и, непосредственно или подсознательно дѣйствовавшихъ на художественный міръ, — не требуютъ доказательства. Онѣ лишали искусство его глубо-

чайшаго значенія, его серьезнаго характера, его отвѣтственности и *главной миссии, оторвавъ его отъ духовныхъ истоковъ*, и онѣ не могли не возымѣть *два важнѣйшихъ результата*: онѣ развили широкій диллетантизмъ, безотвѣтственность, распушенность (попутно уничтожая школу и дисциплину) съ одной стороны, съ другой расширили до безпредѣльности сферу художественной продукціи, включивъ въ изображеніе міра всѣ его образы безъ исключенія, разнуздавъ и всѣ ранѣ существовавшія реалистическія тенденціи, включая (на зло филистерамъ) и самыя уродливыя могущія быть сублимированными личнымъ талантомъ.

Искусство стало въ непосредственную зависимость отъ *уровня личности* его индивидуальнаго творца, его *морального, интеллектуальнаго облика*. Безконечно ушло искусство какъ отъ каноновъ, такъ и отъ священнаго жреческаго служенія ему и первоначальной миссии.

Во власти такой идеологіи искусство, пройдя черезъ цѣлый рядъ эволюціонныхъ процессовъ, столкнулось въ концѣ концовъ съ *современнымъ индивидуумомъ новѣйшей формации художникомъ*. Что это за люди эти художники, эти трубачи побѣдоносный маршъ ударные батальоны съ ихъ команднымъ составомъ, подчасъ властители думъ, и пророки?

Одни изъ нихъ, сыны своего времени, находятся во власти люцифера и имъ заворожены. Скользя по верхамъ науки (и это наиболѣе культурный элементъ), увлекаясь современными гипотезами, щеголяя научнымъ скепсисомъ, презирая бредни метафизики, и конечно, религіозное чувство, этотъ типъ художника, ущербный въ своемъ міросозерцаніи и творчествѣ, вмѣщаетъ въ себѣ *противоестественное сочетаніе мечты съ материализмомъ и позитивизмомъ*, потому мечты убогой и безплодной. Другіе, наоборотъ, всецѣло отмежевываются отъ науки, но столь же поверхностно, какъ и первые, ею пользуются; провозглашая свое право быть полными неучами, они преисполнены пафосомъ обскурантизма. Красоту они ищутъ «*внутри*» и, подчасъ убогимъ, инстинктомъ и ничего другого имъ не нужно — ни школы, ни науки, ни религіи; у нихъ своя наука, своя религія — рѣзецъ и палитра.

Потерявъ устои моральныя и религіозныя, растерявъ традиции и заветы прошлаго, находясь подъ вліяніемъ обольстительныхъ теорій *Übermensch'a* и сверхъ эгоизма, этотъ современный художникъ въ игръ съ искусствомъ, и личной свободой, преисполненный чувствомъ самоуверенности и безотвѣтственности, со своимъ маленькимъ душнымъ личнымъ міромъ, находится съ другой стороны во власти *Аримана*, погружаясь во внѣшній слой современной культуры съ ея ослѣпительнымъ для него блескомъ и достиженіями, вкушая

плоды ея съ чувствениой и жадной страстью и аппетитомъ, съ языческимъ прославленіемъ ея благъ, прелестей, прогресса, и машиннаго темпа.

Отсюда: пресъщеніе, скука, наркотики, развратъ, садическое глумленіе надъ красотой Божьей твари и женскаго тѣла, подчасъ бѣгство отъ міра въ царство больной фантазіи, дурманной грезы; отсюда тоска по примитивной культурѣ дикихъ народовъ, извращенное влеченіе къ дѣтскому и псевдопримитивизму, отсюда угаръ кофеенъ, кабаковъ, танцулекъ и грубой богемы, давно всякой романтики лишенной. Отсюда, наконецъ, расцвѣтъ въ этой тлетворной атмосферѣ «des fleurs du mal», мозговыхъ aberrаций, прикрытыхъ трескучими лозунгами искусства будущаго и больной идеологіей; отсюда же и все убожество и стерильность современной художественной мысли, уже не говоря о чувствѣ, царство анархін, распушенности и наглої безотвѣтственности.

Если съ горнихъ высотъ величайшаго искусства прошлаго, вызывающаго *потрясеніе всего енутренняго міра* чловѣка, стоящаго выше реальностей, выше эмоцій, дающаго неизмѣримо болѣе чѣмъ любованіе формой и техническими достиженіями и растворяющагося въ высшей религіозной моральной сферѣ сознанія, окинуть взоромъ всю продукцію нашей эпохи, то діагнозъ и прогнозъ становятся до нельзя страшными.

При первомъ кризисѣ искусство *снизилось* въ своемъ діапазонѣ, но все же оно держалось еще долгое время на большихъ высотахъ въ силу расцвѣтавшихъ на благоприятной почвѣ крупныхъ талантовъ, въ силу величайшаго мастерства и традицій школъ, хранящихъ заветы осерьезнаго искусства.

При второмъ кризисѣ, уже раньше сниженное въ своемъ уровнѣ и заданіи, искусство *измельчало*, давая лишь отдѣльныя вспышки угасающаго костра, и, наконецъ, *разератилось* и дошло до края бездны.

З а к л ю ч е н і е

Какой же выходъ? Есть ли онъ? Можетъ ли искусство, сбившееся давно съ великаго пути и нынѣ тяжело больное, отмирающее, стать когда-либо, независимо отъ отдѣльныхъ вспышекъ, внѣ единичныхъ достиженій случайныхъ талантовъ и отдѣльныхъ эпизодовъ его великой лѣтописи, стать тѣмъ, чѣмъ оно было нѣкогда — служеніемъ высшему началу его вдохновляющему, имъ руководящему и предъявляющему ему строжайшія и высокаго порядка требованія? Возможно

ли надѣяться на это, мыслить объ этомъ при такомъ сниженіи, такой анархіи, такомъ распадѣ, какъ въ самомъ искусствѣ, такъ и въ творцахъ его? Возможно ли расплескавшееся и разлившееся въ своемъ перепроизводствѣ, мутными водами затопляющее весь міръ искусство вобрать въ единое глубокое русло? Въ какой установкѣ возможно разсмотрѣніе и разрѣшеніе подобнаго вопроса?

Ни единоличія усилія таланта, обреченнаго на одиночество въ атмосферѣ, насыщенной неблагопріятными, часто враждебными флюидами, ни попытки реставраціи стараго, столь же бессмысленныя, сколь безцѣльныя, а потому и всегда убогія, (ибо исторія не терпитъ повторности), ни безплодные методы борьбы путемъ критики и полемики *не могутъ возсоздать великаго искусства*. Это необходимо понять и осознать.

Попытки искусственно возсоздать религіозное искусство не могутъ, что мы явственно видимъ нынѣ, не привести къ самымъ жалкимъ результатамъ въ столь неблагопріятной атмосферѣ, не говоря о другихъ факторахъ являющихся къ тому препятствіемъ.

Возрожденіе искусства немыслимо безъ измѣненія *климата*, который могъ бы обусловливать его пышное цвѣтеніе.

Судьба искусства не можетъ разрѣшаться безъ разрѣшенія нѣкихъ *основныхъ проблемъ*, безъ существенной перестройки въ тѣхъ областяхъ, въ которыхъ коренится его жизненный нервъ, ибо судьба искусства, въ такой же зависимости отъ структуры всей культуры эпохи, какъ функція каждаго органа въ живомъ организмѣ съ функціями остальныхъ.

Пока наука, родная сестра искусства, столь близкая ей по крови, какъ бы ни казалась она по природѣ своей ей чуждой, не выйдетъ изъ мрачнаго тупика позитивизма, и не подниметъ дисциплину мысли и, въ связи съ этимъ, и всю установку личной, политической и соціальной жизни на иной діапазонъ, — до той поры искусство будетъ пребывать въ тѣхъ сѣуженныхъ границахъ, въ которыхъ оно задыхается нынѣ, — ибо установка по отношенію къ внѣшнимъ феноменамъ міра въ эстетическомъ міроощущеніи всецѣло зависитъ отъ проникающихъ въ него флюидовъ научно-философской мысли данной эпохи.

Для подобнаго перерожденія самой природы эстетической и научной культуры необходимо измѣненіе состава крови, питающей органы, объединенные сложной системой артерій, имѣющей въ физическомъ организмѣ источникомъ — сердце. Въ духовной и умственной жизни и въ жизни подлиннаго великаго искусства, такимъ очагомъ является религія.

Съ ослабленіемъ пульсацій животворнаго центральнаго

органа не может не атрофироваться органъ, связанный со всѣмъ духовнымъ міромъ человѣка, съ его эмоціональной жизнью, порождающей творческое вдохновеніе, и въ высшемъ проявленіи своемъ, проникающее въ вѣчныя проблемы сути вещей внѣ и надъ реальнымъ ихъ аспектомъ и, являющееся связью съ духовнымъ міромъ.

Наука есть *интерпретація* міра, не открывающая конкретнаго смысла вещей и жизни (канъ мыслять позитивисты), такъ какъ она имѣетъ отношеніе только къ ограниченнымъ свойствамъ и способностямъ человѣка, а не къ человѣку въ цѣломъ и не къ міру въ цѣлостности своей, а лишь къ частичнымъ феноменамъ, сводя познаніе того и другого лишь къ шаткимъ законамъ. «La science qui commence par l'étonnement, finit aussi par l'étonnement» (Coleridge), а чѣзъ удивленія рождается великое искусство, вѣчнымъ побудителемъ и пособникомъ котораго является наука, если она основана на религіозномъ міроощущеніи. Есть ли открытія, которыя не приводили бы къ новымъ тайнамъ, и которыя не усугубляли бы работу воображенія въ искусствѣ, и религіозное чувство въ области религіознаго сознанія?

Но искусство и увядаетъ отъ прикосновенія съ наукой, если природа послѣдней искажена въ представленіи эпохи. Великое, подлинное искусство не можетъ снизойти къ простому процессу наблюденія, изученія, анализа, къ теоретическому построенію догматики, мозговому лабораторному опыту, или даже внѣшней эмоціи, лишенной глубины трансцендентной мысли.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, можетъ ли когда-либо возродиться на новыхъ началахъ великое и подлинное религіозное искусство, являющееся въ лучшихъ образцахъ, высшимъ въ искусствѣ, созданномъ въ вѣкахъ, мы спросимъ, можетъ ли прославленіе міра Божьяго и Божьей твари, при всей безграничной разновидности творческихъ силъ и возможностей, въ зависимости отъ качества и свойства таланта и темперамента художниковъ, сдѣлаться подлиннымъ *гимномъ*, послѣ того какъ оно стало, въ лучшемъ смыслѣ, жалкимъ и безпомощнымъ лепетомъ, или лабораторнымъ опытомъ, не говоря уже о недостойной профанаціи искусства, творимаго недостойными руками, толкающими его въ мрачную бездну.

Послѣ всего вышесказаннаго, нельзя не прити къ заключенію, что безъ пересмотра, безъ сдвига главныхъ основъ всей дисциплины научно-философской мысли и наравнѣ съ этимъ, «безъ просвѣтленія одѣянія души», о которой поется въ православной молитвѣ, безъ озаренія творческой силы духовнымъ внутреннимъ свѣтомъ, несмотря на одаренность художника, не можетъ проявиться подлинное высокое вдох-

иовеніе и великое творчество, вытекающее изъ повышеннаго духовнаго и эстетическаго идеала. Идеала, рождающагося изъ научно-философской и религіозной концепціи эпохи и притомъ въ нѣдрахъ коллектива, вѣдомаго гениемъ провидцевъ и великихъ духомъ талантовъ. Въ свою очередь послѣдніе могутъ развиваться въ ширь и глубь, и дать полный расцвѣтъ лишь въ атмосферѣ устремленій къ одной цѣли группирующихся вокругъ нихъ силъ сообщниковъ, сотрудниковъ и послѣдователей, въ *соборномъ творчествѣ*, въ работающемъ и кристаллизирующемъ стилѣ и утверждающемъ традицію эпохи.

Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ величайшимъ *парадоксомъ* нашей эпохи.

Эпоха провозглашающая принципъ «коммунизма» долженствующаго, въ идеальномъ понятіи, реализовать идею «*communauté*», братства, соборности, при всей огромной опасности грубѣйшаго искаженія и профанированія значенія этого принципа, проповѣдуетъ примѣненіе его въ той сферѣ, въ которой, даже въ идеальномъ его примѣненіи (буде это не утопія), онъ можетъ только разрушить базы культуры и прогресса, эта эпоха какъ разъ провозглашаетъ *обратное явленіе* въ области искусства, гдѣ соборность необходима, и гдѣ на самомъ дѣлѣ призванъ властвовать принципъ раздробленности, дифференціаціи, безудержнаго, часто задорнаго индивидуализма, культа субъективнаго одиночнаго творчества, субъективной, пусть и убогой, надуманной эстетики.

При всеобщемъ разбродѣ и распыленности искусство не можетъ сосредоточиться вокругъ какихъ-либо намѣчаемыхъ путей великими талантомъ и духомъ, которые могли бы быть призваны вести за собой *коллективъ* и группировать послѣдователей въ *соборномъ творчествѣ* какъ было ранѣе. Слабымъ суррогатомъ являются чередующіяся «школы» въ ихъ быстрой смѣнѣ могущія творить «моду», но не «стиль» эпохи и ничего не имѣющія общаго съ коллективнымъ творчествомъ древнихъ эпохъ.

Но это явленіе имѣетъ и обратное дѣйствіе на *формированіе подлинно-великихъ талантовъ*. Вспеты великихъ «одинокихъ» обычно являютъ личную драму, обрѣвающуюся смертью и, какъ Икаръ съ обоженими крыльями, они падаютъ въ бездну, не имѣя возможности ни дать расцвѣтъ своему таланту, черпая силы въ нѣдрахъ коллектива, ни вздымать общія усилія къ нѣкому идеалу, могущему составить эпоху и подвести общее обоснованіе ея эстетики.

Взмахи крыльевъ одинокихъ никогда не въ силахъ достигъ того, что достигалось напряженіемъ творческихъ силъ при совершенно иномъ процессѣ ихъ разитія и выявленія.

Въ великомъ искусствѣ древнихъ эпохъ и среднихъ вѣковъ былъ процессъ *центростремительный*. Отдѣльные, часто безымянные, смиренно скрывающіе свое имя таланты, составляли коллективъ вдохновенія и знанія, устремленный къ одному центру мысли и вдохновеннаго мудраго творчества при высокомъ уровнѣ индивидуальнаго мастерства, хотя индивидуальнаго, но на базѣ преемственности и традиціи (Рублевъ въ русской иконописи).

Мерцаніе единичныхъ звѣздъ и созвѣздій сливалось въ нѣкоемъ общемъ сіяніи такой сосредоточенной общей вдохновенности и духовнаго горѣнія въ служеніи общей цѣли, общей идеѣ, при томъ такой высокой цѣли и такой чистой и высокой идеѣ, которыхъ наша эпоха не вѣдаетъ.

Въ основѣ лежало ясное сознаніе необходимости сберечь отъ расплеченія огромную *потенціальную силу* — *соборнаго творчества*.

Начиная съ эпохи Возрожденія этому принципу былъ противопоставленъ процессъ *центробѣжный*. Художественныя силы, которымъ была насыщена эпоха, расплечались отъ центра къ периферіи по разнымъ направленіямъ. Каждый мастеръ создавалъ вокругъ себя цѣлую планетную систему созвѣздій, что обуславливало высокія достиженія, но было уже этапомъ къ распаду дробныхъ планетныхъ системъ.

Нынѣ и онѣ распались въ ночи, гдѣ слабо еще мерцаютъ отдѣльныя мелкія звѣзды не могущія озарить путь блуждающаго во мракѣ искусства.

Князь Сергій Шербатовъ

† О. АЛЕКСАНДРЪ ЕЛЬЧАНИНОВЪ

25 августа с. г. скончался послѣ долгой и мучительной болѣзни о. А. В. Ельчаниновъ. Смерть вырвала его въ полнотѣ силъ, когда онъ готовился вступить на иновое поприще пастырскаго служенія въ Парижскомъ кафедральномъ соборѣ, куда онъ призванъ былъ митрополитомъ Евлогіемъ послѣ внезапной смерти о. Г. Спасскаго. Болѣзнь жестокая и неожиданная поразила его и, какъ хищный коршунъ, выпила изъ него всѣ жизненные силы. Казалось, отяготѣла на немъ десница Господня, и какъ Іовъ на гноищѣ, лежалъ онъ на одрѣ болѣзни, который сдѣлался для него и одромъ смерти. Все, что могла сдѣлать человѣческая помощь и самоотверженная любовь, было сдѣлано для него, но Господь судилъ призвать праведника въ Свою обитель, и туда возлетѣла его свѣтлая чистая и праведная душа, неудержанная человѣческими усилями. Судбины Божіи неисповѣдимы, и не о немъ, упокоившимся, въ странѣ живыхъ нынѣ надо сожалѣть, а о себѣ самихъ, безъ него оставшихся. Ибо горькая утрата для живыхъ есть его уходъ отъ насъ. Я не позволю себѣ здѣсь касаться святыни скорби его собственной семьи, но его духовная семья простиралась далеко и широко за предѣлы этой послѣдней. Онъ былъ священникъ и пастырь, который связанъ былъ нитями духовно-отеческой любви съ множествомъ душъ, которыя теперь почувствуютъ себя осиротѣвшими, потерявшими кроткаго и любящаго отца и друга. Эти слезы и эта любовь вѣдомы только небу, о нихъ не будетъ рассказано въ лѣтописяхъ исторіи, хотя то, что совершается въ сердцахъ, есть самое важное, что вообще происходитъ въ жизни. Не только по личнымъ качествамъ, пастырской призванности и одаренности, совершенно исключительной, но въ особенности по своему типу о. Александръ, какъ священникъ, представлялъ собой явленіе необычайное и исключительное. Ибо онъ воплощалъ въ себѣ органическую слiянность смиренной преданности Православію

и простоты дѣтской вѣры со всей утонченностью русскаго культурнаго преданія. Онъ былъ однимъ уже изъ немногихъ въ эмиграціи представителей старой русскаго культуры, достигшей передъ революціей, въ особенности въ тѣхъ петербургскихъ и московскихъ кругахъ, въ которыхъ онъ вращался, своего рода зенита. Здѣсь біографія почившаго вплетається въ исторію этой русскаго культуры, о чемъ пишущій эти строки можетъ быть и историческимъ свидѣтелемъ.

Мое знакомство съ студентомъ, сначала Университета, а потомъ Московской Академіи, А. В. Ельчаниновымъ относится къ эпохѣ примѣрно 30 лѣтъ тому назадъ въ Москвѣ. Въ это время выделялась и обращала на себя вниманіе молодая группа мыслителей, писателей и церковныхъ дѣятелей, связанная между собою не только личной дружбой, но и товариществомъ по школѣ. Судьбѣ было угодно, чтобы на одной школьной скамьѣ въ Тифлисскаго гимназіи сидѣли такіе люди, какъ великій русскій ученый и богословъ о. Павелъ Флоренскій, безвременно скончавшійся философъ Вл. Эрнъ и будущій священникъ и педагогъ А. В. Ельчаниновъ, которые затѣмъ въ сѣверныхъ столицахъ, но преимущественно въ Москвѣ, продолжали свою школьную связь. Всѣ они — каждый по своему — опредѣлились въ новомъ для того времени, но исторически давно жданномъ религіозно-культурномъ типѣ, который естественно примыкалъ къ болѣе старшему поколѣнію того же характера, — и плеяды мыслителей, писателей, богослововъ, поэтовъ нашего поколѣнія (Тернавцевъ, Бердяевъ, Карташевъ, Вяч. Ивановъ, Гершензонъ, Розановъ, ки. Трубецкіе и др.). Къ нимъ же естественно присоединялись и ихъ молодые сверстники, какъ свящ. В. Свендицкій, Андрей Бѣлый, свящ. С. М. Соловьевъ, А. Блокъ и др.) А. В. Ельчаниновъ былъ любимъ и принятъ одинаково въ кругахъ литературной Москвы и Петербурга, и вездѣ съ радостью встрѣчалось появленіе студента съ лучезарной улыбкой, съ особой скромностью и готовностью слушать и запечатлѣвать эти безконечныя творческія бесѣды. Въ дружескихъ кругахъ его звали Эккерманомъ при Вяч. Ивановѣ, а затѣмъ при о. П. Флоренскомъ, съ которыми онъ вмѣстѣ жилъ въ Сергіевскомъ посадѣ (кажется онъ и самъ, шутя, примѣнялъ къ себѣ это названіе). Начало этого вѣка отмѣчено въ исторіи русскаго мысли возникновеніемъ такъ называемыхъ религіозно-философскихъ обществъ, сначала въ Петербургѣ, а затѣмъ въ Москвѣ, а позже и въ Кіевѣ, въ нихъ находили для себя выраженіе новыя бореія и исканія, съ ихъ проблематикой и идеологіей. Московское религіозно-философское общество «имени Вл. Соловьева» было основано осенью 1905 года, и первымъ его секретаремъ и неизмѣннымъ сотрудникомъ явил-

ся А. В. Ельчанновъ, (принимавшій участіе ранѣе того и въ Петербургскомъ религіозно-философскомъ обществѣ,) и онъ оставался на этомъ посту, пока для этого была внѣшняя возможность, неся по преимуществу невидимую, но незамѣнимую организационную работу. Это была, въ то же время, активная проповѣдь христіанства, борьба съ безбожіемъ интеллигенціи въ ея собственномъ станѣ, — особая задача, выпавшая на долю нашего поколѣнія и разрѣшавшаяся съ усиленной искренностью и энтузіазмомъ, хотя и безъ рѣшительной побѣды, если судить по теперешнему разгулу стараго интеллигентскаго, разлнвшагося въ массы атеизма. А. В. Ельчанновъ, вмѣстѣ съ друзьями, служилъ уже здѣсь дѣлу христіанской миссіи, которому позже отдалъ себя всецѣло какъ священникъ. Одновременно возникали и нынѣ начинающіяся въ области религіозно-политической, съ которыми А. В. Ельчаниновъ также былъ связанъ черезъ своихъ друзей. Здѣсь рѣчь шла объ идейномъ и нравственномъ преодолѣніи традиционной идеологіи, сливавшей и отождествлявшей политическій абсолютизмъ съ православіемъ. Но собственное призваніе А. В. Ельчаннова было всегда не литературное, но личное общеніе съ людьми, въ частности съ молодыми душами. Онъ былъ педагогомъ по призванію, и уже тогда было извѣстно, какой исключительной любовью пользовался молодой студентъ среди своихъ учениковъ. И эта черта — особый интересъ къ воспитанію и умѣніе установить личную связь и дружбу между воспитателемъ и воспитываемымъ, — была особымъ даромъ о. Александра. Этой своей потребности онъ нашелъ удовлетвореніе позднѣе на поприщѣ педагогическомъ, ставъ во главѣ частной гимназіи въ Тифлисѣ.

Обстоятельства разлучили насъ надолго, и наша новая встрѣча произошла уже въ бѣженствѣ, въ Ниццѣ, гдѣ онъ раздѣлялъ общую скорбную долю эмигрантскаго существованія. При этой встрѣчѣ для меня стало ясно, что онъ рѣшительно переросъ уже рамки свѣтской педагогіи, которая ограничивается наружными покровами души, не входя въ самое сердце. Пришло время осуществить педагогическій даръ во всей его полнотѣ, — въ пастырствѣ. «Къ почести высшаго званія», — къ предстоянію передъ алтаремъ Господнимъ, влѣкла его одинаково какъ его личная религіозная потребность, такъ и эта педагогическая стихія. И желанное совершилось, — съ 1926 года о. Александръ — священникъ, занимающій скромное мѣсто при Ниццкомъ соборѣ. Со всей открытостью своей чистой и вѣрующей души вкушалъ онъ небесныя радости предстоянія передъ престоломъ Агнца, и съ христіанскимъ смиреніемъ и мудростью этого смиренія принималъ тернія, которыя неизбежно встрѣчаются на пути этого служенія,

какъ и внѣшнія трудности жизни, его не шадившія. Онъ отдался работѣ приходскаго священника, но могъ ли онъ при этомъ забыть свою первую любовь, — воспитаніе дѣтства и юношества, конечно, уже на церковныхъ началахъ? Совершенно естественно, что онъ оказался однимъ изъ мѣстныхъ руководителей «христіанскаго студенческаго движенія», и нелѣзя было не поражаться и не радоваться, видя съ какой преданностью относились къ нему отдѣльные его члены. То была какая то простая и крѣпкая настоящая дружба. Въ этомъ совершалась та молчаливая и незримая пастырская работа надъ человѣческими сердцами тѣхъ, кто съ такой любящей скорбью отпускали его изъ Ниццы и теперь такъ глубоко и искренно его оплакиваютъ. Въ это время въ собственной духовной жизни почившаго стали преобладать настроенія аскетическія. Онъ посвящалъ преимущественное вниманіе святоотеческой письменности, въ частности читалъ комментаріи на творенія преп. Іоанна Лѣствичника.

Много даровъ у Бога, и Богъ вѣдаетъ пути Свои. Но человѣческій глазъ въ рѣдѣющихъ рядахъ стараго культурнаго поколѣнія, а въ особенности въ пастырствѣ, — еще не видитъ новыхъ замѣстителей опустѣвшихъ мѣстъ, и по человѣчески становится тоскливо и жутко. Однако не мѣсто этимъ чувствамъ тамъ, гдѣ совершается воля Божія. Сѣется сѣмя въ смерти, возстаетъ въ славѣ, и славимъ и благодаримъ Господа о всемъ!

Кланяясь отшедшему въ вѣчность и творя ему вѣчную память, да будетъ мнѣ дано соединить ее съ памятью о всей той отшедшей эпохѣ, какъ и о тѣхъ друзьяхъ, съ которыми Провидѣніе соединяло почившаго и насъ всѣхъ въ этой жизни, и прежде всего тѣхъ школьных его друзей и товарищей, изъ которыхъ «иныхъ ужъ нѣтъ, а тѣ далече», съ памятью о великой русской религіозной культурѣ.

Если пшеничное зерно не умретъ, то останется одио, а если умретъ, то принесетъ плодъ свой. Слава, и вѣчная память всемъ отшедшимъ и нынѣ почившему брату нашему!

Прот. С. Булгаковъ.

12. (25.IX) 1934 Paris.

ОБЪ АЛХИМИЧЕСКИХЪ ЭЛЕМЕНТАХЪ РЕЛИГИОЗНАГО ПРЕДАНІЯ

I.

«Алхимія проиграла въ первой инстанціи свой процессъ» — писалъ сто лѣтъ тому назадъ (въ 1832 году) ея историкъ, Христофоръ Шмидеръ. Такъ утвердился, въ XIX вѣкѣ, донынѣ еще господствующій взглядъ на нее, какъ на доказанный обманъ и грубое суевѣріе отжившей и невѣжественной эпохи.

Однако тотъ же Шмидеръ дѣлаетъ мимоходомъ слѣдующее замѣчаніе: найдись у алхиміи, говоритъ онъ, какія-нибудь новыя «правовыя основанія», никакая давность не воспрепятствуетъ ей просить о пересмотрѣ ея процесса... Любопытно, что и другой завзятый отрицатель алхимическаго знанія — Германъ Коппъ — въ теченіе всей своей жизни постоянно возвращался къ нему: какъ будто онъ самъ не былъ особенно увѣренъ въ своемъ отрицаніи.

Какъ бы то ни было, но въ наши дни все болѣе отпадаютъ предпосылки голаго отрицанія алхиміи, все сильнѣе обнаруживается возможность нахожденія ею новыхъ «правовыхъ основаній». Такъ новѣйшій ея изслѣдователь — Германъ Бекъ — усматриваетъ иѣкоторый ея отголосокъ въ Менделѣевской системѣ элементовъ и въ еще большей степени — въ ученіи о витаминахъ: въ этомъ послѣднемъ пунктѣ какъ разъ и сходятся (по его миѣнію) противоположныя и чуждыя другъ другу области химіи и алхиміи. Но и вообще современныя представленія объ атомахъ и электронахъ все болѣе теряютъ матеріальный характеръ. Матерія превращается въ ннхъ въ систему силъ, въ энергію, за которою не такъ уже трудно предугадать *фактъ сознанія*. А отъ признанія — въ началѣ началъ — этого факта довольно близко уже къ тѣмъ духов-

нымъ сущностямъ, къ откровенію которыхъ стремилась алхимическое знаніе и искусство.

Предсказаніе-предчувствіе Шмндера о пересмотрѣ процесса алхиміи нынѣ какъ будто сбывается. И при томъ многообразными путями. «Камень мудрости», безспорно, еще не найденъ. Алхимическая проблема, безспорно, еще не разрѣшена. Но все-же она признана, какъ проблема. И даже относительно *камня мудрости*, «философскаго камня», обладавшаго силою превращенія матерій, Беккъ находитъ возможнымъ сказать: «изъ того, что этотъ камень еще не найденъ нами, вовсе не слѣдуетъ, что онъ не былъ найденъ — въ другую эпоху и при другихъ жизненныхъ условіяхъ... Даже тысячи случаевъ обмана были бы безсильны опровергнуть одинъ доказанный случай дѣйствительной трансмутации».

Впрочемъ, коренной вопросъ не въ этомъ, не только въ этомъ... Только ли о матеріальной трансмутации, только ли о превращеніи другихъ металловъ въ золото — идетъ дѣло въ «тайнахъ алхиміи», только ли объ этихъ превращеніяхъ шла рѣчь въ алхимической традиціи? Нѣтъ, дѣло шло въ ея тайнахъ не только о такихъ магическихъ превращеніяхъ и даже, въ сущности, вовсе не о нихъ. Сущность алхиміи заключалась именно въ перенесеніи тайны внѣшне-матеріальнаго въ нѣкую высшую сферу, въ которую эта тайна является какъ бы вплетенною и заткаиною. Въ этомъ и заключается главнѣйшее отличіе алхиміи отъ химіи. Въ то время какъ химія ограничивается областью внѣшне-матеріальнаго, алхимія захватывала и область духовно-сверхчувственного. Алхимія находила въ этомъ мірѣ духовнаго и небснаго всѣ прообразы земного, чувственного, матеріальнаго міра. Она видѣла въ частицахъ земного вещества символы и соотвѣтствія, отраженія и излученія небсно-духовныхъ силъ. Истинная алхимія начинается въ самомъ словѣнкѣ и лишь кончается въ мірѣ матеріальнаго. И въ то время какъ химія (замѣчаетъ Беккъ) имѣетъ, въ сущности, дѣло лишь съ *трупами веществъ*, — алхимія есть химія *изначально-живого*. Ея взоръ обращенъ къ первоначальнымъ процессамъ происхожденія міровъ.

Въ этомъ смыслѣ, алхимическая проблема сливается съ проблемою космогоническою... вмѣстѣ съ тѣмъ алхимическое преданіе воспринимало алхимически и «райскіе» образы кннги Бытія. Оно искало въ ней разгадку «свѣтовой тайны» всякой земной вещественности, *происхожденія въ свѣтъ* всего сущаго. Съ этой концепціей и связана «золотая тайна» алхимиковъ, къ которой мы еще вернемся. Но алхимическая традиція рассматриваетъ въ связи съ тѣмъ же основнымъ космогоническимъ процессомъ и *грѣхопаденіе* и земной *потопъ*. Его катастрофа означаетъ, съ алхимической точки зрѣ-

иія, нѣкое обновленіе и омоложеніе всего земного, всей земной вещественности... Что касается самого алхимическаго процесса, то онъ распадается на семь ступеней. Однако я не могу касаться ихъ въ этомъ краткомъ очеркѣ.

Можно вообще сказать, что алхимія несетъ въ себѣ тайну превращенія-преосуществленія матеріально-земного. Духовная сила, расширяющаяся и осуществляющаяся въ человѣкѣ, охватываетъ, сначала незамѣтно, а потомъ все сильнѣе, — и вещественный міръ земли... Въ нѣсколько иномъ планѣ, но тѣмъ же алхимическимъ путемъ подходит Бенинъ и къ тайнѣ Воскресенія. Впрочемъ, и средневѣковые алхимики всегда узнавали на тѣсную своихъ тайнъ съ тайнами христіанской традиціи (Тайнъ и «философскій камень» Ангела Силезія сливается и отождествляется съ *краугольнымъ камнемъ* новозавѣтныхъ теистовъ).

Раскрытію связи алхимическихъ построеній съ памятниками не только Новаго, но и Вѣтхаго Завета, не только съ цѣлымъ рядомъ древнихъ мифовъ, но и съ тѣмъ живымъ преданіемъ міра, которое и въ наши дни еще искрится во множествѣ разсѣянныхъ повсюду символическихъ отраженій, въ частности, и въ народныхъ сказкахъ, — и посвящена новая книга Бенина (*Vom Geheimnis der Stoffenwelt*, Rudolf Geering Verlag, Basel). Но прежде чѣмъ перейти къ начертанной въ этой книгѣ генеалогіи алхимическихъ знаній, — или, что то же, къ алхимическому содержанію религіознаго преданія міра, — необходимо ознакомиться съ нѣкоторыми основными категориями алхимическихъ міровоззрѣнія и мышленія.

Предметомъ алхиміи является, въ сущности, познаніе нѣкоей «дѣственной тайны» міра, также и міра вещественнаго. Стремленіе къ ея раскрытію обнаружилось уже въ древнемъ Египтѣ, отъ имени котораго (*Chemí*) и произошло современное названіе *химіи*. И эту то тайну матеріальнаго міра средневѣковая алхимія, можно думать, лишь блѣдно отражавшая древнюю алхимическую традицію, называла «дѣственной землею», также *святою землею*, или, примѣнительно къ евангельскому теисту, «соировищемъ въ полѣ». Для средневѣковыхъ алхимиковъ эта тайна и была *prima materia*, начальной вещественностью, исходнымъ пунктомъ всего алхимическаго процесса, т. е. того процесса, конечная цѣль котораго заключалась для нихъ въ возвышеніи и *облагороженіи* всей вообще вещественности.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ ихъ поисковъ была и тайна, цѣлящая и животворящая и самого человѣка. Это и есть *философскій камень*, терминъ отчасти совпадающій съ «дѣственной землею», но отчасти и противопологаемый этому термину, а именно въ смыслѣ противоположенія конечнаго пун-

та алхимического процесса — его начальному пункту. И именно въ смыслѣ конечнаго пункта этого процесса — «философскій камень» называется также *тинктурой*. Эта концепція связана съ алхимическимъ ученіемъ о *четырехъ зѣирахъ*: тепловомъ, свѣтовомъ, звуковомъ и жизненномъ. Высшій изъ нихъ — послѣдній. И онъ то и является, въ извѣстномъ смыслѣ, однозначущимъ *тинктуръ*. Но онъ проявляется и въ «твердой» формѣ земной вещественности. Поэтому то тайны этого высшаго зѣира суть вмѣстѣ съ тѣмъ и тайны земныхъ элементовъ. Въ этихъ тайнахъ и заключена, въ сущности, тайна матеріи вообще... И это возвращаетъ насъ къ библейскому *древу жизни* (потерянному человѣкомъ въ грѣхопаденіи).

Но на пути къ этому библейскому расшифрованію алхиміи (или къ алхимическому расшифрованію Библии) слѣдуетъ остановиться, хотя на мгновенье, на «золотомъ секретѣ» алхимиковъ.

Всякому, кто пристально вглядывался въ памятники Ветхаго и Новаго Завета, всякому кто вслушивался въ нихъ, не подчиняясь поверхностной и произвольной ихъ «стилизации» (пронзведенной главнымъ образомъ въ XIX вѣкѣ), извѣстно, сколь значительное мѣсто въ нихъ занимаютъ символы, имя и вообще категория *золота* (а также и драгоценныхъ камней). Мы нынѣ склонны видѣть въ этихъ столь частыхъ упоминаніяхъ золота въ библейскихъ текстахъ — лишь «образы». Образами они, несомнѣнно, и являются. Однако — не въ нашемъ обиходномъ смыслѣ «художественнаго образа», придающаго яркость изображенію. Такъ и новозавѣтные образы суть образы терминологическіе. И это относится прежде всего именно къ образу золота. Это образъ совершенно опредѣленный, въ томъ смыслѣ, что онъ возноситъ читателя въ совершенно опредѣленный планъ особыхъ представленій и чувствованій, въ область вполне опредѣленного, а именно алхимическаго, міровоззрѣнія... Но что такое, спрашивается, «золото» Библии? Оно не есть обыкновенное земное золото. Оно есть прежде всего *чудо золота*, нѣкая первоначальная свѣтовая тайна, поносящаяся въ области, заключенной между «зѣирнымъ», «солнечнымъ», и физическимъ, земнымъ, золотомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно то и есть подлинное золото природы... Всѣмъ этимъ чертами и отмѣчено «золото» алхимиковъ...

Беннъ показываетъ, что вся Библия — отъ первыхъ ея космогоническихъ главъ вплоть до ея завершения въ Апокалипсисѣ — не безъ основанія назалась алхиминамъ пронннутою ихъ тайнами. Такъ и золототворящую тинктуру жизни они называли *Сыномъ* (Ангель Силезій). И сквозь конечные продукты внѣшне выявляющейся Земли, Земля съ ихъ точкн зрѣнія уже мертвой (*materia ultima*), прозрѣвали они одухо-

творенную матерію (*prima materia*) «дѣвственной земли». Они сводили все многообразіе матеріи къ тремъ основнымъ элементамъ: *соли*, *меркурію* и *сѣрь*, подъ которыми отнюдь не слѣдуетъ, однако, разумѣть — только означаемыя нами этими именами вещества. Такъ «мернурій» алхиминовъ вовсе не есть только ртуть (хотя можетъ означать и ее)... Алхимическая тріада элементовъ была построена въ болѣе широкомъ планѣ и связывалась съ одной стороны съ тріадами религіознаго преданія и вообще нультовою жизнью, а съ другой стороны съ тройственнымъ планомъ тѣлеснаго построения и всего вообще существованія самого человѣка. Особенно творческое значеніе получилъ въ этой системѣ элементъ *соли*. И опять таки — не безъ связи съ многочисленными новозавѣтными тенстами.

3.

Но алхімію невозможно вырвать изъ тѣснѣйшаго контекста и съ древнимъ міеомъ. Танъ Беннъ раскрываетъ глубокую алхимическую основу сказаній о походѣ аргонавтовъ за *золотымъ руномъ*. Еще тѣснѣе связана алхимія съ однимъ изъ центральныхъ міеовъ древности, а именно съ Урановскимъ.

Въ этомъ міеѣ высоты звѣздныхъ тайнъ соприкасаются съ глубинами тайнъ земныхъ. Онѣ сливаются въ немъ въ космическую мистерію, которая является вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣщею мистеріей человѣка. Эзотерическій стержень Урановской мистеріи, включенъ въ египетскія таинства Изида, но, нанъ по-называетъ Беннъ, тѣ же эзотерическіе элементы впитало въ себя и космическое откровеніе христіанства.

Извѣстны грубо-натуралистическія черты, нѣкоторыми Урановскій міеъ отмѣтился въ народной памяти древняго міра. Зевсъ, отецъ и владыка боговъ и людей, — сынъ Сатурна-Кроноса; но и Кроносъ заступаетъ, въ космогоническомъ смыслѣ, мѣсто своего отца — Урана (неба) — а именно низвергая и при этомъ оснопяя его. Творческая его сила падаетъ, низвергаясь, въ море міровъ. И танъ возникаетъ, изъ пѣны рожденная, Афродита-Уранія... Первоначальный Уранъ не есть ни планета Уранъ, ни ураковая руда. Также и прото-Сатурнъ не однозначущъ ни съ плакетю этого имени, ни со свинцомъ. Однако алхимія издревле устанавливала особое отношеніе свинца къ Сатурну (накъ напр., и золота къ солнцу, а серебра — къ лунѣ). Беккъ утверждаетъ, что эти сближенія получили въ наши дни экспериментально-научную основу. Танъ, полагаетъ онъ, и радій, получаемый изъ *урановой руды*, накъ бы подтверждаетъ взглядъ древности на Урановскую сферу,

какъ на сферу высшихъ эманаций... Во всякомъ случаѣ, всѣ эти, идущія изъ древности, созвучія въ именахъ отдѣльных высшихъ сферъ, планетъ и земныхъ веществъ, конечно, не случайны.

Лишь впоследствии Кроносъ-Сатурнъ становится однозначащимъ — съ *временемъ* (*Κρόνος-Χρόνος*). Первоначально же онъ — въ вѣчности, у Отца. Онъ — въ звѣздныхъ мірахъ Урана, въ подъ-сатурновской сферѣ, въ области, въ которой совершилось начальное жертвоприношеніе свершенія міровъ. Но при *ниспаденіи своемъ во время*, онъ былъ приуроченъ къ планетѣ своего имени, а вмѣстѣ съ тѣмъ получилъ особое отношеніе къ земному, къ Землѣ... Характерною чертою италійскихъ культовъ Сатурна было то, что всѣ нхъ ритуальныя дѣйствія обуславливались *связью съ землею*. Ритуаль требовалъ, чтобы служители культа и сами вѣрующіе сидѣли на землѣ или, по крайней мѣрѣ, касались ея рукою. Земная тяжесть, земная тяга и связанность, — и были сущностью сатурнскихъ культовъ, и ту же сущность вообще выражала сатурновская сфера, сатурновская категория древняго міра. Сатурнъ, съ космической точки зрѣнія, и есть «земля»: онъ выраженіе земного — въ космическомъ... Но земное въ космическомъ отображается не въ одномъ Сатурнѣ. Нашъ авторъ чувствуетъ присутствіе этихъ земныхъ излученій и въ другихъ планетахъ. Планеты вообще не «звѣздны», не вполне «звѣздны», на его взглядъ, — даже по внѣшнему своему виду, по особенностямъ ихъ сіянія. «Блѣдный Сатурнъ, огненный Марсъ, солнечный Юпитеръ»... И если есть планета, которая дѣйствительно выявляетъ «звѣздное въ землеподобномъ», то это — благодатная звѣзда утра и вечера: Афродита небесная (Уранія).

Истинное познаніе алхиміи — и, въ частности, Урановскаго міра — невозможно безъ религіознаго вчувствованія въ нхъ. Великая любовь Отца (Урана) не оставила человека безъ утѣшенія и тогда, — когда онъ, свергшись въ земное, началъ долгое и мучительное странствіе по ступенямъ времени. Отецъ далъ человеку искру любви, озаряющую это темное странствіе. Эту искру и несетъ Уранія. Такъ въ Урановскій міръ заткана предвѣчная тайна божественной любви.

Беккъ сближаетъ имя Урана съ древне-индійскимъ *Варуна* и съ зодіакальнымъ знакомъ Водолея, т. е. съ двумя *урнами* послѣдняго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, авторъ прослѣдилъ цѣлый рядъ отраженій и соответствій Урановскаго міра въ памятникахъ христіанства. Тамъ онъ указываетъ и на водяные сосуды Каны Галилейской; при этомъ онъ сближаетъ урну воды съ урною смерти: мистерію Каны съ мистеріей положенія въ гробъ (что, впрочемъ, уже было ранѣе сдѣлано

Достоевским). Такъ съ алхимическою тайною воды (меркурий) соединяется тайна пепла-сѣры... Но гдѣ же третій элементъ: соль? Этотъ элементъ — свѣтлая, свѣтовая соль міра — въ самомъ Уранѣ. Онъ — небесная соль. Противоположеніе этой живой небесной соли мертвой соли земли — и составляетъ содержаніе значительной части алхимическаго паденія... Съ небесною Урановскою солью связывается и кристаллическая форма «Новаго Іерусалима». При этомъ авторъ подчеркиваетъ, что всѣ эти сближенія намѣчены въ самомъ евангеліи отъ Іоанна, а именно въ томъ его мѣстѣ (II, 19-21), гдѣ мистерія Каны связывается съ, казалось бы, весьма отъ ней отдаленнымъ новымъ воздвиженіемъ разрушеннаго храма, воздвиженіемъ, какъ здѣсь же пояснено, *храма тѣла*... Таковой является, въ свѣтѣ знака Урана-Водолея, подъ которымъ стоитъ (по Бекку) данное мѣсто, связь мистеріи воздвиженія храма съ мистеріей «Новаго Іерусалима», какъ преображенной земли, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ мистеріей Каны.

Уже изъ сдѣланныхъ замѣчаній должно быть ясно, насколько тѣсно связано алхимическое познаніе съ познаніемъ астральнымъ. Звѣздныя тайны и тайны матеріи взаимно дополняютъ и освѣщаютъ другъ друга. Алхимія постоянно сближается съ астрально-зодіакальнымъ міромъ и постоянно находитъ въ немъ соотвѣтствія... Что касается специфическихъ тайнъ алхиміи, то къ нимъ относится и мистерія вина. Вино — одна изъ ее существеннѣйшихъ субстанцій, нашедшая цѣлый рядъ отраженій и въ новозавѣтныхъ текстахъ.

4 .

Въ предыдущемъ я лишь слегка приподнялъ завѣсу подъ отраженіями, въ этихъ текстахъ, древнихъ мистическихъ знаній и, въ частности, Урановскаго міра, которымъ, какъ показываетъ Беккъ, проросла вся толща алхимической мудрости. Замѣчу еще мимоходомъ, что какъ разъ въ вѣрованіи-сказаніи о небесной Афродитѣ, раскрываемомъ этимъ міромъ, заключенъ подходъ къ правильному пониманію элемента, названнаго алхимиками *меркуріемъ*. Беккъ показываетъ, что Уранія не безъ основанія сближается съ Гермесомъ-Меркуріемъ.

Шагъ за шагомъ авторъ вскрываетъ алхимическую сущность и подоплеку не только библейскаго преданія, но и многихъ иныхъ памятникѣвъ, вплоть до сказаній о Нибелунгахъ и «золотѣ Рейна». Не мало алхимическихъ чертъ и «предчувствій» находитъ онъ и у Гете и у Новалиса... Если хорошень-

ко поискать, алхимическіе мотивы можно бы и найти и у Достоевскаго (на что уже былъ сдѣланъ выше намекъ)...

Что касается отношенія алхимической мудрости къ христіанскому преданію, то едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что связь между ними существуетъ. Бекковская расшифровка евангельскаго изображенія не можетъ не ивести на самыя серьезныя размышленія. Чудо претворенія въ Канѣ, воскрешеніе Лазаря и тайна Голгофы — вотъ главнѣйшіе этапы рисуемой Беккомъ алхимической мистеріи. Но она дополняется и животворится и цѣломъ рядомъ иныхъ евангельскихъ чертъ. Земной рай Ветхаго Завета и *Новый Иерусалимъ* Апокалипсиса внутренне замыкаютъ другъ друга въ этомъ сверкающемъ кругѣ.

5.

Есть, конечно, во всемъ этомъ ходъ мыслей и нѣкій соблазнъ. Соблазнъ — принять евангельскія изображенія — и прежде всего Апокалипсисъ — за нѣкій тайнописный документъ, въ которомъ излагается, подъ видомъ темныхъ космическихъ, или, наоборотъ, ярко-персонифицированныхъ, образовъ, — нѣкій алхимическій процессъ. Но Беккъ именно и *предостерегаетъ отъ этого соблазна*. Апокалипсисъ, да, въ сущности, и вся вообще Библия, — изображаютъ *дѣйствительную* грядущую судьбу міра и человѣка. Но акты алхимической драмы именно выявляются отображеніемъ великаго драматическаго дѣйствія, изображеннаго въ Библии. Въ ней раскрывается, безспорно, *чрезвычайное множество весьма разнообразныхъ смысловъ*. Но въ числѣ этихъ многихъ ключей и подходовъ къ «книгѣ о семи печатяхъ» — есть и подходъ алхимическій.

Какъ уже было выше отмѣчено, этотъ подходъ тѣсно связанъ съ другимъ, его дополняющимъ. И лишь въ свѣтѣ этого другого подхода (космическо-астральнаго) раскрывается полная мѣра и дѣйствительный смыслъ алхимическаго познанія Библии. О «космическомъ ритмѣ» евангелій писано уже много; въ частности, тѣмъ же Беккомъ. Можно вообще сказать, что алхимія и звѣздная космологія являются двумя сторонами, двумя параллельными теченіями одного и того же умонастроенія и умонаправленія. Такъ и въ Библии звѣздныя тайны встрѣчаются и взаимно пересѣкаются съ тайнами матеріи. Тема зериаго, звѣзднаго, воздѣйствія на земную матерію была основною темой алхиміи. Ея предметъ — древняя тайна египетской Изиды, тайна звѣздная и вмѣстѣ съ тѣмъ тайна вещества, тайна матеріи, та самая тайна, которая раскрывается — и вмѣстѣ съ тѣмъ скрывается — въ эллинскомъ

Урановскомъ мнѣіи и всѣхъ многочисленныхъ его отвѣтствленіяхъ. Каждое алхимическое построеніе имѣетъ соотвѣтствіе и въ звѣздномъ мірѣ и является его отображеніемъ (и наоборотъ).

Общее заключеніе этихъ бѣглыхъ замѣтокъ таково: если далеко еще до полнаго признанія «алхимическаго процесса», то пересмотръ *процесса алхиміи*, проиграннаго ею въ XIX вѣкѣ, находится нынѣ въ полиомъ ходу... По самому существу дѣла, алхимическому знанію трудно стать знаніемъ научно-книжнымъ: вѣдь и самъ методъ его, религиозно-интуитивный и отправляющійся отъ внутренняго «я», существенно отличается отъ того, что мы называемъ научными методами. Отсюда — эсотеризмъ алхиміи. И отсюда же та легкость, съ которою ее побѣждаетъ «научное» знаніе.

Однако эта побѣда есть побѣда лишь въ глазахъ того, кто стоитъ на почвѣ этого «научнаго» знанія, кстати сказать, въ наши дни весьма колеблющейся. Для стоящаго же внѣ данной области, внѣ научной метафизики и догматики, внѣ внушаемыхъ ими методовъ мышленія и идіосинкразій, — побѣда научной критики ни мало не убѣдительна... И даже въ чисто прикладной, техническо-ремесленной области алхиміи, отнюдь не исчерпывающей ея существа и даже отдаленно лишь связанной съ нимъ, т. е. въ «дѣланіи золота», отнюдь нельзя доказать, оставаясь на почвѣ строгой логики, что дѣлать золота нельзя и что люди ннкогда не умѣли дѣлать его.

Александръ Салтыковъ.

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ

(Международный философскій съездъ въ Прагѣ).

Восьмой международный философскій конгрессъ въ Прагѣ 2-7 сентября 1934 г. былъ поставленъ, по желанію его чешскихъ организаторовъ во главѣ съ проф. Э. Радлемъ, подъ знакъ темы «философія и жизнь». По мысли чешскихъ философовъ (представившихъ конгрессу цѣлую программу національно-чешской философіи, подписанную 13 видными именами), философія должна выйти изъ гордаго аристократическаго уединенія, изъ міра отвлеченныхъ понятій и мистическаго созерцанія, и, слѣдуя завѣту Сократа, сблизиться съ интересами народа, практически помогать въ разрѣшеніи насущныхъ вопросовъ общественной жизни (программа чешскихъ философовъ обсуждалась на съездѣ и вызвала оживленную и горячую полемику). Практически эта идея сказалась въ организаціи съезда въ томъ, что въ центрѣ его стояла чисто политическая тема «Кризисъ демократіи», обсужденіе которой происходило и на одномъ изъ общихъ собраній, и въ специально посвященной ей секціи, въ самой большой аудиторіи философскаго факультета Карлова университета въ Прагѣ, гдѣ засѣдалъ конгрессъ. Кромѣ того, практическимъ задачамъ философіи была посвящена особая секція «Миссія философіи», отчасти и секціи «Философія и религія», «Норма и реальность», «Понятіе цѣнности» и «Педагогика», а также обсуждавшаяся въ общемъ собраніи проблема задачъ социологіи. По сравненію съ этой центральной частью съезда чисто теоретическія философскія темы (гносеологія, метафизика, психологія) играли подчиненную роль. Единственное исключеніе въ этомъ отношеніи составляла секція «логистики». Она усердно работала все время съезда, обособившись сплоченной группой (въ которой главную роль играли поляки) отъ шума и горячихъ дебатовъ съезда и живя своей автономной жизнью. (Въ мир-

иую «самодовольно-спокойную» работу сухих «логистов», этих выразителей крайняго современного позитивизма и агностицизма, были однако брошены двѣ эффектныя идейныя бомбы: маститый теперь уже создатель «прагматизма» англичанинъ *Шиллеръ* въ блестящемъ докладѣ: «Какъ возможна точность?» показалъ, что всѣ усилія логики разбиваются о фактъ, что мысль всегда выражается въ личномъ и живомъ, а потому неизбежно «источникомъ» *словъ*, а полякъ *Романъ Ингарденъ*, оперируя методомъ и терминами самой логики, представилъ очень яркое и убѣдительное сведеніе къ иельности основного замысла логики). «Логисты» рѣзко заявили о своей самостоятельности уже на торжественномъ открытіи сѣзда въ зданіи чешскаго парламента: во время прѣдствителныхъ рѣчей представителей національных делегацій, отъ имени «турецкихъ философовъ» выступилъ проф. Рейхенбакъ, нѣмецъ, только что покинувшій (по расовымъ основаніямъ) берлинскій университетъ и получившій кафедру въ Константинополѣ. Онъ бросилъ рѣзкій вызовъ конгрессу, заявивъ, что «турецкіе философы» отрицаютъ всякую философію, кромѣ теории науки, ориентированной на точномъ естествознаніи. На знавшихъ обстоятельства дѣла и личность проф. Рейхенбаха это заявленіе произвело нѣсколько комическое впечатлѣніе.

Какъ ни рѣзко расходились между собой интересы «логистовъ» и господствовавшихъ на сѣздѣ сторонниковъ практической жизненной ориентировки философіи, они сходились въ одномъ существенномъ пунктѣ: въ отрицаніи автономныхъ теоретическихъ и духовныхъ задачъ философіи; и въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не случайно, а, напротивъ, соответствовало общему духу сѣзда, что изъ всѣхъ направленій теоретической философской мысли доминировала на сѣздѣ именно логистика.

Если сосредоточиться на основной темѣ сѣзда «философія и жизнь», то легко видѣть (и это очень ясно выступило на сѣздѣ), что эта тема и соответствующая ей тенденція связать философію съ нуждами и потребностями жизни можетъ имѣть два совершенно разнородныхъ и противоположныхъ смысла и направленія, въ зависимости отъ того, что собственно разумѣется при этомъ подъ «жизнью» и ея нуждами. Связь философіи съ жизнью можетъ пониматься, съ одной стороны, какъ нѣкое «обмірщеніе» философіи, какъ отказъ ея отъ присущей ей задачи углубленнаго воспріятія послѣднихъ духовныхъ основъ жизни и какъ приспособленіе ея къ внѣшнимъ практическимъ нуждамъ жизни. Но она можетъ пониматься, съ другой стороны, напротивъ, какъ углубленіе философскаго созерцанія, восхожденіе его отъ сферы отвлеченныхъ

понятій къ конкретной религіозной цѣлостности жизни. Въ первомъ смыслѣ понимаетъ дѣло преимущественно упомянутая программа чешской философін; одиано, одинъ изъ ея авторовъ, организаторъ съѣзда проф. Радль, упоминаетъ въ пригласительномъ циркулярѣ въ этой связи имя *Платона* и идеаль философіи, какъ наставницы и руководительницы жизни — что уже приближается скорѣе ко второму пониманію отношенія между философіей и жизнью. Это двѣ совершенно различныхъ постановки вопроса сказались на съѣздѣ — первая преимущественно въ дебатахъ о «кризисѣ демократіи», вторая — въ секціи «философія и религія».

«Кризису демократіи» были посвящены два большихъ доклада итальянца проф. Бодреро и американца проф. Монтагю, множество секціонныхъ докладовъ и необозримое количество рѣчей участниковъ дебатовъ. По существу эта тема явилась предметомъ скорѣе политическаго, чѣмъ подлинно философскаго состязанія между французами — защитниками демократіи и итальянцами — ея противниками (хотя итальянцы-фашисты и подчеркивали, что крушеніе традиціонныхъ формъ демократіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество общаго принципа демократіи въ его чистомъ и законномъ существѣ). Что касается нѣмцевъ, то они, повидимому, совершенно сознательно уклонились отъ участія въ обсужденіи этой темы. Самый значительный и, пожалуй, единственный подлинно философскій докладъ на эту тему прочиталъ итальянецъ, падуанскій профессоръ Бодреро. Для него кризисъ демократіи есть *выраженіе крушенія просвѣщенія и его оптимистической вѣры въ благостность и разумность человека*. И мировая война, и банкротство демократическихъ принциповъ передъ проблемой народнаго хозяйства, и религіозный кризисъ — все это выражаетъ въ конечномъ счетѣ *кризисъ человеческой души*, переломный пунктъ между двумя историческими эпохами. Отвергая экономическій матеріализмъ, докладчикъ усматривалъ подлинную основу историческаго процесса въ религіозно-нравственныхъ началахъ; практически основное существо нынѣшняго кризиса онъ видитъ въ томъ, что подъ влияніемъ оптимистической вѣры «просвѣщенія» начало частной собственности оторвалось отъ принципа ответственности и функциональнаго служенія — потеряло связь съ общественнымъ служеніемъ, которая искони была ему присуща. Нѣтъ надобности быть сторонникомъ фашизма, чтобы признать значительность и правильность основныхъ мотивовъ доклада Бодреро. Соподкладчикъ Бодреро, американецъ Монтагю, не затрагивая совсемъ философской проблематики, съ какой то чисто американской наивностью выступилъ съ фантастическимъ проектомъ экспериментальной провѣрки «демократически-капитали-

стического» и «фашистски-коммунистического» общественнаго порядка (любопытна уже наивная упрощенность этихъ понятій, съ которыми оперировалъ докладчикъ): въ «демократически-капиталистическихъ» странахъ должны быть созданы замкнутые, изолированные округа, въ которыхъ должна быть испробована на практикѣ «фашистско-коммунистическая» система. Выступавшіе въ преніяхъ французы — безспорно съ вѣшной стороны самые блестящіе ораторы съезда (напр. Башъ и Бартеlemi) — апеллировали болѣе къ чувству, чѣмъ къ мысли и частью съ пророческимъ пафосомъ, частью съ остроуміемъ адвокатскаго краснорѣчія исповѣдовали свою традиціонную вѣру въ разумъ и доброту человѣка и народа. Да и вообще пренія по этому вопросу носили скорѣе характеръ политическаго митинга, чѣмъ состязанія философскихъ идей. Быть можетъ, самымъ сильнымъ изъ «демократовъ» на съѣздѣ оказался не профессиональный философъ, а политикъ — чешскій министръ иностранныхъ дѣлъ Бенешъ, который въ большой привѣтственной рѣчи при открытіи съезда съ большой выразительностью говорилъ о духовныхъ основахъ демократіи, рѣзко подчеркнул «уннзентельную безпринципность» современной общественной жизни, необходимость и для политика сочетанія общественной гибкости съ морально-философской принципиальностью и закончилъ указаніемъ на духовную свободу, какъ незыблемый фундаментъ общественной жизни.

Въ болѣе принципиальной и углубленной формѣ тема «философія и жизнь» обсуждалась, какъ указано, въ секціи «философія и религія» и въ нѣкоторыхъ близкихъ по своей темѣ докладахъ другихъ секцій. Здѣсь также рѣзко столкнулись между собой два направленія: чисто религіозное и «просвѣщенческое». Это разногласіе направленій очень ясно сказалось на пленарномъ собраніи, посвященномъ этой темѣ, именно въ противоположности тенденцій двухъ докладовъ — нѣмецкаго католическаго богослова *Пшивары* и француза *Бруншвига*. По глубинѣ, лапидарности и значительности философской мысли докладъ Пшивары былъ, если мы не ошибаемся, кульминаціоннымъ пунктомъ философскаго съезда. Въ краткихъ и вѣскихъ формулировкахъ Пшивара намѣтилъ различіе философіи отъ религіи по предмету, методу и исходной точкѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимую *связь* (re-ligio) ея съ религіей и утвержденность въ послѣдней во всѣхъ этихъ трехъ моментахъ. Несмотря на нѣкоторую односторонность томистическаго направленія, раздѣляемаго докладчикомъ (это направленіе исповѣдовалось на съѣздѣ и рядомъ другихъ католическихъ монастырей, изъ которыхъ отмѣтимъ здѣсь интересный докладъ лувэнскаго профессора Ноэля «Идея

христiанской философіи»), Пшиваръ удалось съ большой убѣдительностью показать, что философская интуиція есть всегда лишь особая — соответствующая промежуточному положенію философіи между религіей и мірскимъ сознаниємъ — проекція религіозной интуиціи. Намѣченный Пшиварой синтезъ стремился быть синтезомъ философіи и религіи въ *полнотѣ* той и другой. Въ противоположность ему, Бруншви́гъ предлагалъ, въ устарѣвшемъ духѣ идей 19-го вѣка, синтезъ черезъ *умаленіе* и *упрощеніе* — главнымъ образомъ, черезъ «спиритуализацію» религіи (выраженную между прочимъ въ сочувственномъ цитированіи отзыва Спинозы о Христѣ, канѣ о «*summus philosophus*»). Близокъ по духу нѣ идеямъ Бруншвига былъ и докладъ главы французской делегаціи, *Лаланда*, прочитаннаго въ сенціи «Миссія философіи»; намъ, русскимъ, окъ трогательно напомнилъ дни нашей юности своимъ поразительнымъ сходствомъ съ концепціей Михайловскаго — біологической *эволюціи* съ господствующими въ ней тенденціями — борьбы за существованіе и дифференцированія — былъ противопоставленъ гуманистическій идеаль *инволюціи* — тенденція нѣ солидаризаціи и уравниенію.

Въ общемъ, однако, при обсужденіи темы «философія и религія» и «миссія философіи» преобладало напращеніе, которое усматривало и сущность философіи, и ея жизненное значеніе въ религіозномъ обоснованіи и, тѣмъ самымъ, духовномъ углубленіи міросозерцанія. Въ лучшемъ смыслѣ слова актуальнымъ былъ въ этомъ отношеніи докладъ натолина *Шевалье*, профессора Гренобльскаго уиверситета объ «абсолютизаціи челоѣка, нанѣ духовной причинѣ современнаго разброда» содержавшій ярную критику сенуляризованно-гуманистическаго міросозерцанія, діалентически приводящаго нѣ уничтоженію истинной цѣнности и истиннаго достоинства челоѣческой личности. Ту же идею религіозной антропологіи талантливо развивалъ молодой мюнхенскій профессоръ *Зейфертъ* въ борьбѣ съ бартіанствомъ (которое на съѣздѣ совѣмъ не было представлено) съ атеистической экзистенціальной философіей Гейдеггера и съ неоромантикой Клагеса (возстающей противъ «духа» во имя ирраціональной «душевности» — тенденція очень модная въ современномъ нѣмецкомъ національ-соціализмѣ). Русскіе докладчики — Лосскій, Гессекъ и пишущій эти строки *) — не сговариваясь между

*) Кроме нихъ на съѣздѣ присутствовали изъ русскихъ еще проф. Лапшинъ, Спекторскій и Яковенко. Совѣтскіе русскіе философы подъ благовиднымъ предлогомъ отказались прибыть на съѣздъ. Очень ощутительно для русскихъ делегатовъ было отсутствіе русскихъ философовъ, проживающихъ въ Парижѣ.

собою, развивали въ разныхъ аспектахъ, въ сущности, одну общую идею истины, какъ всеобъемлющей полноты и всеединства — Лосскій въ докладѣ: «Христіанское міросозерцаніе, какъ всесторонній синтезъ», Гессенъ въ докладѣ: «Цѣльность, какъ основной принципъ педагогикки» къ пишущій эти строки въ докладѣ: «Духовно-жизненное значеніе отрицательнаго богословія». Четвертый русскій докладчикъ молодой русскій философъ Г. Катковъ также говорилъ на религіозно-философскую тему: онъ развилъ очень интересныя — одинаково далекія и отъ рационалистическаго оптимизма и отъ метафизическаго пессимизма — мысли къ проблемѣ теодицеи. Особнякомъ отъ этой линіи русской религіозной философій хотѣлъ выступить Б. В. Яковенко; его докладъ: «Оправданіе атеизма» ожидался съ большимъ интересомъ многими членами съезда — въ особенности нѣмцами, — но не состоялся по техническимъ причинамъ. Къ религіозно-духовной философской линіи въ извѣстной мѣрѣ примыкалъ и блестящій докладъ Николая Гартмана о проблемѣ цѣнности, въ которомъ онъ съ помощью тонкаго логическаго расчлененія понятій показалъ примкримость абсолютнаго значенія нравственныхъ идеаловъ къ цѣнности съ относительностью ихъ реальной значимости въ завксимости отъ историческаго состоянія и антуальныхъ духовныхъ нуждъ человѣчества въ разныя эпохи. Въ этой связи нужно упомянуть еще о чрезвычайно интересномъ къ значительномъ «посланіи» съезду престарѣлаго Гуссерля, котораго организация съезда просила — за невозможностью его личнаго пріѣзда письменно высказаться о «мксіи философій въ наше время». Въ этомъ посланіи Гуссерль съ большимъ достоинствомъ и большой духовной углубленностью говорить о современномъ разбродѣ къ философскихъ мнѣній, къ общественнаго сознанія, считаетъ непосредственное соглашеніе между философскими наравленіями и потому къ непосредственное воздѣйствіе философій на общественное мнѣніе въ настоящее время невозможнымъ и призываетъ философовъ, cadaго на избрании имъ путѣ, къ независимому углубленному созерцанію, къ свободной и напряженной внутренней работѣ мысли, которая въ свое время должна принести свои плоды для общихъ нуждъ человѣчества. — Основное разногласіе мнѣній въ современной философій, подѣ знакомъ котораго стоялъ съездъ, сказалось къ въ томъ, что этому посланію Гуссерля противостояло аналогичное посланіе тоже престарѣлаго и авторитетнаго нѣмецкаго социолога Тенніеса («notre admirable Тоеппіе») — какъ на съездѣ выразился о немъ Бруншви́гъ), которое — наряду со смѣлой по новѣйшимъ условіямъ нѣмецкой жизни политической критикой «цезаристскаго едннoderжавія» и провозглашеніемъ незыблемости либеральныхъ

началь — кульминировало въ прославленіи *позитивизма*, какъ панацеи отъ господствующей духовной смуты.

Подводя общіе итоги пражскаго международнаго философскаго съѣзда, можно сказать, что онъ врядъ ли оправдалъ надежду его организаторовъ, что міровая философія снахетъ свое авторитетное слово къ умиротворенію современной общественной и духовной смуты. Принятая въ заключительномъ общемъ собраніи резолюція американца Монтэгу о необходимости свободы мысли и вѣры была скорѣе политической демонстраціей, чѣмъ выраженіемъ философской мысли и въ силу неопредѣленной общности своей формулировки имѣла мало цѣнности. Съѣздъ, канъ и можно было ожидать, былъ просто парламентомъ философской мысли, — вѣрнымъ отраженіемъ господствующей духовной и умственной смуты. Очень ярко проявились на немъ своеобразныя національныя традиціи разныхъ странъ: если хозяева съѣзда, чехи, выразили свое національно-философское средо въ особой, упомянутой выше программѣ, то делегаты другихъ странъ, не сговариваясь между собой, выявили на практикѣ философскій ликъ своихъ національностей. Такъ, очень ярко сказалась вѣрность французской мысли ея исконному рационализму; нѣмцы солидностью и глубиной своихъ мыслей показали, что они попрежнему остаются народомъ философовъ (единственнымъ исключеніемъ въ этомъ отношеніи былъ чрезвычайно поверхностный и туманный докладъ въ общемъ собраніи *Гельнаха* на политически модную тему о «народѣ и народности», какъ центральномъ предметѣ социологій); чрезвычайно благоприятное впечатлѣніе независимостью и серьезностью мысли произвели итальянцы (хотя ожидавшіеся на съѣздъ столпы итальянской философіи Кроче и Джеитиле не пріѣхали), въ лицѣ проф. *Орестано* подчеркнувшіе демонстративно при открытіи съѣзда свободу философской мысли въ фашистской Италіи; солидность философской мысли (и вмѣстѣ съ тѣмъ и ея связь съ иѣмецкой мыслью,) показали голландцы; поляки, какъ указано, доминировали въ области «логистики» — и вмѣстѣ съ тѣмъ представили глубокія духовныя традиціи своей мысли въ лицѣ маститаго спиритуалиста Лютославскаго и симпатчнаго философа искусства Татаркевича; совѣтско-русская философія съ особенной убѣдительностью продемонстрировала свое банкротство своимъ отсутствіемъ на съѣздѣ, тогда какъ независимой русской философіи, численно недостаточно полно представленной на съѣздѣ, удалось, кажется, не безъ успѣха выявить исконныя религіозныя традиціи русской мысли. Меѣе всего выявила себя на съѣздѣ (за предѣлами темы о «кризисѣ демократіи») англійская и американская философія. Наряду съ національными группами, ярко обнаружива-

ла свое своеобразие — и, надо признать, свою духовную значительность в современной философии — *католическая группа*.

Надъ этой національной (и вѣроисповѣдной) дифференціаціей возвышалась, однако, и покрывала ее группировка по двумъ указаннымъ выше направленіямъ въ пониманіи основной темы съѣзда — отношенія между философіей и жизнью. Сторонники каждаго изъ обоихъ направленій — которыхъ можно условно назвать утилитарно-гуманитарнымъ и религіозно-философскимъ — солидаризовались между собой поверхъ національных и вѣроисповѣдныхъ границъ. Само собою разумѣется, что ни одному изъ этихъ направленій не удалось переубѣдить другого; но само ихъ столкновеніе было чрезвычайно поучительнымъ, выявило самое глубокое средоточіе нынѣшняго философскаго разногласія, и въ этомъ смыслѣ съѣздъ можно признать вполне удавшимся.

С. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ

К. Мочульскій. Духовный путь Гоголя. YMCA-Press, 1934.

Человѣкъ познается не въ томъ, что онъ есть, а въ томъ, чѣмъ онъ хочетъ быть, или вѣрнѣе: человѣкъ, въ своей внутренней сущности, есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть. Съ этимъ пониманіемъ человѣка и, соответственно, задачи біографа подошелъ къ Гоголю К. Мочульскій. Чѣмъ значителнѣе человѣкъ, чѣмъ въ большей степени онъ самъ для себя заданіе, а не данное — и, кстати сказать, никто не выразилъ этого пониманія съ такою силою и наглядностью какъ самъ Гоголь, въ своихъ портретахъ пошлаго человѣка, «нечеловѣка», чистаго даннаго, никогда не «заданнаго». Смыслъ жизни каждаго великаго человѣка, источникъ его творчества — въ этомъ его стремленіи осуществить нѣкое заданіе, побѣдить, вытравить въ себѣ то, что этому препятствуетъ. Различія между ними — въ степени препятствій, въ трудностяхъ, какими сопровождался эта борьба съ самимъ собою. Съ этой точки зрѣнія Гоголь — предѣльный случай. Лютеръ, Микель-Анджело, Паскаль, Достоевскій — по сравненію съ нимъ «нормальные», вполне уравновѣшенные люди. Ни одному изъ нихъ не приходилось убивать въ себѣ «нечеловѣка» — какъ Гоголю. И «нечеловѣкъ», — и «святой»; это масштабъ души Гоголя, — заключаетъ свою книгу К. Мочульскій, резюмируя С. Т. Аксакова, какъ никто другой понимавшаго Гоголя. Но что значитъ «святой» примѣнительно къ нему? Мочульскій говоритъ о моментахъ духовнаго просвѣтленія, пережитыхъ Гоголемъ, особенно о послѣднемъ, предсмертномъ, но эти моменты — были ли они моментами подлинной святости? Дѣло въ томъ, что ничего подобнаго знаменитому «памятному листку» Паскаля, ни послѣднимъ сонетамъ М.-Анджело, ни предсмертной бесѣдѣ старца Зосимы у Гоголя нѣтъ. Есть другое — его одержимость проблемами этики, его постоянныя терзанія совѣсти, его ужасъ передъ образомъ пошлаго человѣка, увидѣнномъ имъ въ самомъ себѣ, искренность его стремленія стать «святымъ» — болѣе того: его убѣжденіе, что человѣкъ долженъ быть святымъ, чѣмъ направляется и вся его писательская дѣятельность, — какъ это великолѣпно выяснено Мочульскимъ. Наконецъ, еще одно: Гоголь не изнемогъ отъ давившаго его ужаса. Его успокоеніе передъ смертью не было слѣдствіемъ оупыянія, помраченія сознанія, ни проявленіемъ психопатологической, лишенной духовной цѣнности, «эвфоріи». Это доказано авторомъ. Если-же такъ,

если, сохранивъ ясность сознанія, Гоголь *могъ* успокоиться, то это заставляеть предполагать значительность его духовнаго опыта, не взирая на отсутствіе прямыхъ свидѣтельствъ. Таковъ, насколько я понимаю, ходъ мысли автора.

Возстановить духовный путь всякаго человѣка — задача страшно трудная. Тѣмъ болѣе такого, — остающагося и посейчасъ загадочнымъ, — я думаю, для того, кто прочелъ книгу К. Мочульского и согласился съ нею, ставшаго еще болѣе загадочнымъ, — каковъ былъ Гоголь. Авторъ выдвигаетъ рядъ предположеній (напр. о томъ, какъ и почему была сожжена послѣдняя редакція 2-ой части «Мертвыхъ Душъ»), причемъ, при обоснованіи ихъ, ему приходится отправляться отъ уже заранѣе созданнаго имъ себѣ общаго пониманія гоголевской души, — методъ, который науковѣры сочтутъ хожденіемъ въ заколдованномъ кругу, но отказаться отъ котораго значило бы отказаться отъ исторіи вообще и всрнуться къ лѣтописанію. Здѣсь все зависить отъ качества интуицій историка. Насколько онъ сжился съ изображаемымъ имъ предметомъ, насколько пристально вглядѣлся въ него? Для судящаго со стороны есть, мнѣ кажется, одинъ, самый надежный, критерій для провѣрки этого: чѣмъ гнѣннѣе интуиція біографа, чѣмъ болѣе она является подлинной интуиціей, чѣмъ *искреннѣе, чище* (на русскомъ языкѣ итъъ слова, вполне соответствующаго замѣчательному франц. *sincère* во всей полнотѣ его значенія) его рѣчь, т. е. чѣмъ болѣе она согласуется съ положеніемъ Бергсона: *l'art de l'écrivain consiste à nous faire oublier qu'il emploie des mots*. Я мало знаю книгъ, которыя удовлетворили бы этому требованію въ такой же мѣрѣ, какъ книга Мочульского *)

Возсоздавая духовный обликъ Гоголя, авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ и опредѣленіе мѣста Гоголя въ исторіи русской литературы. То, что онъ говоритъ объ этомъ, можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ, во всякомъ случаѣ формулировка, данная имъ, требуетъ, на мой взглядъ, ограниченій и оговорокъ. Гоголь, говоритъ авторъ, сдвинулъ русскую литературу «съ пути Пушкина на путь Достоевскаго. Всѣ черты, характеризующія великую русскую литературу, ставшую мировой, были нахѣчены Гоголемъ... Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы. Сила Гоголя была такъ велика, что ему удалось сдѣлать неслыханное: превратить пушкинскую эпоху въ эпизодъ, къ которому возврата нѣтъ и быть не можетъ... Безъ Гоголя, быть можетъ, было бы равновѣсіе, антологія, благополучіе, безконечно длящаяся Майковъ, а за нимъ безплодіе...» (стр. 86 сл.). Поскольку дѣло идетъ объ историческомъ развитіи русской литературы — это въ общемъ вѣрно. Но одно — историческое значеніе того или другаго явленія, другое — абсолютное. Съ точки зрѣнія исторіи — *пушкинскій періодъ*, конечно, «эпизодъ». Но самъ Пушкинъ? Если поставить вопросъ такъ, сразу видна его сложность. Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы...» Хочетъ-ли авторъ сказать, что Пушкинъ — это

*) Для провѣрки тезисовъ автора можно также прибѣгнуть къ одному сопоставленію. Незадолго до выхода его книги, появилась другая, тоже превосходная, работа о Гоголѣ М. Горлина, N. V. Gogol und E. Th. Hoffmann, задающаяся совсѣмъ другими цѣлями. Но и М. Горлинъ говоритъ о религіозной подосновѣ твореній Гоголя, вскрывая ее путемъ сравнительно-литературнаго анализа.

«провинция», областная литература? Что его творчество лишено мирового значения? Я этого не думаю, но боюсь, что это может быть такъ понято. Главное, впрочемъ, не это. Кто-то вѣрно сказалъ, что исторія литературныхъ репутаций ни что иное какъ сплошная цѣпь недоразумѣній. «Майковъ» — символъ полнѣйшаго непониманія Пушкина. Но можно было бы привести немало примѣровъ такого-же непониманія и Гоголя. Однако, ужъ если сопоставлять величайшія имена, то слѣдовало бы вспомнить, что Достоевскій-то во всякомъ случаѣ не по «майковски» понималъ Пушкина. «Отъ Гоголя, говорить авторъ (тамъ же) все «ночное сознаніе» нашей словесности, нигилизмъ Толстого, бездны Достоевскаго, бунтъ Розанова». Только-ли отъ Гоголя? У Достоевскаго ощущение русскаго «неблагополучія», «призрачности» Петербурга, а равно и тотъ «мистическій реализмъ», о которомъ говорить авторъ, т. е. непосредственное переживаніе сверхличной злой силы, владычущей міромъ — столько же отъ Пушкина, сколько отъ Гоголя. Новѣйшими изслѣдователями это доказано, неопровержимо. Авторъ могъ бы отвѣтить, что понять Пушкина Достоевскому помогъ Гоголь. Это очень вѣроятно. Но это не мѣняетъ дѣла: фактъ тотъ, что переломъ въ исторіи русской литературы не былъ столь рѣшителенъ, какъ это представлено у него.

П. Бицилли.

Dr. Z. Kobilinski — Ellis. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. A. Joukowski. Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk. Verlag F. Schöningh. Paderborn. 1933.

(Л. Кобылинскій — Эллис. Золотой вѣкъ русской поэзіи. В. А. Жуковскій. Его личность, жизнь и творчество. Изданіе Шенингъ. Падерборнъ. 1933).

Авторъ задумалъ обширный трудъ подъ заглавіемъ «Золотой вѣкъ русской поэзіи»; работа о Жуковскомъ составляетъ первый томъ; второй будетъ посвященъ Пушкину и его плеядѣ, а третій и послѣдній Лермонтову и исторіи критики «Золотого вѣка». Вышедшая книга о Жуковскомъ представляетъ собой законченное цѣлое; въ ней дается вступленіе къ исторіи великой русской литературы, выясняются ея истоки, опредѣляются предпосылки. Авторъ имѣетъ въ виду читателя иностранца, которому извѣстны только отдѣльныя вершины русской художественной культуры — Толстой, Достоевскій, Тургеневъ. Показать ему весь горный кряжъ, соединяющій эти вершины, набросать общую картину развитія русскаго духа и русскаго гения — такова задача г. Эллиса. Безъ «Золотого вѣка» — непонятна позднѣйшая «великая литература». Нужно вернуться къ родоначалнику русской поэзіи Жуковскому, чтобы почувствовать закономерность и самобытность русскаго искусства. Самая значительная особенность духовной Россіи — единство культуры и религіи — дана уже въ Жуковскомъ.

Кобылинскій-Эллисъ посвящаетъ свою книгу Владиміру Соловьеву, полагая, что и въ этомъ литературномъ трудѣ, какъ и въ богословскихъ своихъ работахъ, онъ остается вѣрнъ духу своего великаго учителя.

Методъ автора — біографическій и историко-литературный: жизнь Жуковскаго раздѣлена на четыре періода: соответствен-

по этому и книга распадается на четыре отдѣла, построение котораго единообразно: сначала излагается биографическая часть (авторъ пользуется любопытнѣйшимъ матеріаломъ такъ называемаго Утинскаго сборника, содержащаго много интимныхъ писемъ Жуковскаго и къ Жуковскому. Этотъ богатый источникъ, почти неиспользованный биографами позже, былъ изданъ А. Грузинскимъ въ 1904 году); послѣ биографическихъ данныхъ дается литературный анализъ произведеній разбираемаго періода. Это — слабый пунктъ книги. Г. Эллисъ слишкомъ много и подробно пересказываетъ (а пересказъ стиховъ своими словами — вещь никому не интересная) и очень мало анализируетъ. Художественныя достоинства произведеній Жуковскаго остаются неизясненными и для русскаго читателя, а для иностранца и подавно. Можетъ быть синтетическій обзоръ нѣкихъ группъ стихотвореній и большее число хорошихъ нѣмецкихъ переводовъ сдѣлали бы образъ поэта болѣе понятнымъ для нѣмцевъ.

Но эти недостатки искупаются новыми и вполне личнымъ подходомъ къ Жуковскому. И здѣсь вліяніе Вл. Соловьева оказалось благотворнымъ. Впервые въ литературѣ о Жуковскомъ поставленъ и разрѣшенъ вопросъ о религіозномъ значеніи его творчества, о мистическомъ характерѣ его романтизма и о христіанской философіи его статей. Г. Эллисъ говоритъ объ авторѣ «Свѣтланы», какъ о поэтѣ «вѣчно-душевнаго», какъ о пѣвцѣ мистической любви, и христіанскомъ подвижницѣ. Жуковский, — у дверей котораго вѣчно толпятся нищіе, Жуковский неутомимый защитникъ русскихъ писателей и опекунъ русской литературы, рыцарь Гроба Господня, борецъ за Церковь и православіе, поэтъ, черезъ отреченіе и самопожертвованіе пришедшій къ просвѣтленію и жизни во Христѣ, ослѣпшій старикъ движущій свою вдохновенную мистическую поэму «Агасферъ» — таковъ тихо-снующій, смиренный и кроткій образъ, нарисованный г. Эллисомъ. Жалко, что религіозный путь Жуковскаго имъ только намѣченъ; это, впрочемъ, вполне понятно, такъ какъ гинга написана по-нѣмецки и для нѣмцевъ: углубленіе и расширеніе этой темы были-бы неумѣстны. Но какъ хотѣлось бы, чтобы по этой дорогѣ пошли и другіе биографы Жуковскаго. Вѣдь его религіозно-философская работа (статьи и письма) до сихъ поръ еще не оценены по достоинству. Столь-же мало освѣщенъ вопросъ о его духовномъ вліяніи на дальнѣйшій ходъ русской литературы (напримѣръ, громадное вліяніе на Гоголя).

Кобылинскій-Эллисъ справедливо считаетъ, что наше время — время трагическаго міроваго перелома — особенно призвано къ тому, чтобы понять и оценить религіозное «ученіе» Жуковскаго. Поэма «Агасферъ» — «безсмертная лебединая пѣснь умирающаго поэта» — проникнута той «тоской по Христу» — которая питаетъ собой всю великую русскую литературу.

Пора пересмотрѣть религіозныя цѣнности нашей литературы: позитивная критика пыталась убить ихъ заговоромъ молчанія. Теперь онѣ снова воскресаютъ.

К. Мочульскій.